<36630628900017

Theobald Daechsel.

Der

Brief an die Hebräer.

Der Brief an die Hebräer,

erklärt

von

Dr. J. H. Kurtz,
ord. Professor der Theologie an der Universität zu Dorpat.

Mitau, 1869.
Aug. Neumann's Verlag.
(Fr. Lucas.)

Vorrede.

Wer es unternimmt, die Zahl der Commentare über ein neutestamentliches Schriftstück, das wie der Hebräerbrief in der neuern und neuesten Zeit so oft, von so mannigfachen Standpunkten aus, und von so namhaften und anerkannt tüchtigen Exegeten bearbeitet worden ist, mit einem neuen zu vermehren, ist nicht nur sich selbst, sondern auch dem theologischen Publikum Rechenschaft über die Motive, die ihn dazu veranlaßten, und Rechtfertigung gegen den naheliegenden Vorwurf, Eulen nach Athen zu bringen, schuldig. Denn wo ein Bleek und Tholuck, ein de Wette und Ebrard, ein Lünemann und Delitzsch, ein Maier und Moll, ein Riehm und v. Hofmann ꝛc. die besten Kräfte ihrer theologischen Bildung, ihrer Gelehrsamkeit und Akribie, ihres Scharfsinns und Fleißes mit allen Mitteln der neuern Kritik, Hermeneutik und Linguistik angestrengt haben, da sollte man doch meinen, daß ein so klares, volles und allseitiges Verständniß des betreffenden Briefes, wie die heutige Exegese es überhaupt zu erzielen vermöge, bereits errungen sei, — und somit eine neue Bearbeitung desselben vorerst unnöthig sei, oder wenigstens nicht in dem Maße fördernd und neugestaltend sein könne, wie es zur Rechtfertigung der Herausgabe eines vollständigen, fortlaufenden Commentars erforderlich scheint.

Dieser Meinung war auch ich, als ich, bis dahin vorzugsweise mit alttestamentlichen Studien beschäftigt, und durch sie, wie ich hoffte, auch nach dieser Seite hin dazu vorbereitet, vor mehr als vier Jahren zum erstenmale behufs akademischer Vorlesungen den Hebräerbrief eingehend und ex professo zu bearbeiten unternahm. Nichts lag daher mir damals ferner als der Gedanke oder die Absicht, die große Menge der Commentare über diesen Brief durch einen neuen vermehren zu wollen. Allein bei seitdem ununterbrochener Beschäftigung mit demselben kam ich mehr und mehr zu der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß, so Treffliches und Gediegenes von bleibendem Werthe auch, besonders durch Bleek's mustergültiges Meisterwerk, auf dessen Schultern alle seine Nachfolger stehen, und seit demselben durch so viele andere Ausleger auf diesem Gebiete geleistet worden ist, doch einerseits noch manche Schwierigkeit nicht gebührend gewürdigt, ja mitunter sogar ganz übersehen worden sei, und daß andererseits auch noch gar viel daran fehle,

um den heute schon vorliegenden Consensus aller oder der meisten dieser Ausleger allenthalben als allseitig sicheres, bleibendes und fortan unbestreitbares Resultat der heutigen exegetischen Wissenschaft ansehen zu können, oder in dem zur Zeit noch vorliegenden, ungleich größern und gewichtigern Dissensus der Ausleger sich mit Leichtigkeit, Klarheit und Sicherheit zurechtfinden, und aus demselben allenthalben die zuverlässigste Auffassung herausfinden zu können. Und während sich mir bei Durchforschung des betreffenden exegetischen und biblisch-theologischen Materials gar Manches (und nicht bloß für einzelne, besonders wichtige oder schwierige Stellen) darbot, was mir zur weitern Verständigung und Berichtigung, mittelst Bestreitung, Vertheidigung oder Neubegründung förderlich und dienlich erschien, reifte in mir nach vielfachem Zögern und Bedenken allmälig der Entschluß, die Resultate meiner Studien vollständig in einem fortlaufenden Commentar zu veröffentlichen, den ich hiermit, zwar nicht ohne alle Besorgniß, wohl aber mit voller innerer Freudigkeit vorlege.

Bei einem Exegeten derjenigen theologischen Richtung, der man mich auf Grund früherer Schriften, die aber zum Theil oder theilweise jetzt schon einem überwundenen Standpunkte angehören, zugezählt hat (ob und inwiefern mit Recht oder Unrecht, soll hier nicht erörtert werden), ist man häufig nur allzu sehr geneigt, von vornherein Mangel an nüchterner Forschung und durchgreifender Kritik, dagegen aber Ueberfluß an dogmatischer Befangenheit und Voreingenommenheit, an ängstlicher Besorgniß, gegen die Satzungen traditioneller Schriftauslegung zu verstoßen, und auch wohl — zumal wo es sich wie hier um ein neutestamentliches Schriftstück handelt, das so manchen Reiz und Anlaß dazu bieten kann — an abstruser theosophischer, typologischer und symbolischer Weisheit zu erwarten. Man wird sich aber, hoffe ich in guter Zuversicht, bei vorliegendem Commentar, wenn man denselben einer unbefangenen und eingehenden Prüfung würdigen will, in dieser Erwartung getäuscht finden. Mehr aber, fürchte ich fast, wird man von entgegengesetzter Seite aus, — was mich ja auch schon nicht zum erstenmale betreffen würde, — gegentheilige Anklagen und Beschuldigungen gegen mich erheben. Hierauf könnte ich nur, wenn es mir erlaubt wäre, der Worte eines Apostels mich zu bedienen, erwidern: οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Text, Uebersetzung und Auslegung.

Verzeichniß

der am häufigsten und meist nur mit abgekürzten Namen der Verfasser citirten Schriften.

Abresch, P., Paraphrasis et adnott. in ep. ad Hebr. specimina. Lugd. 1786 u. ö.
Alford, H., The Greek Test. Vol. IV. P. I. Lond. 1859.
Bengel, J. A., Gnomon N. T. Tubg. 1742. 4.
Beza, Th., Nov. Test. Genev. 1582. Fol.
Bisping, A., Erkl. d. Br. an d. H. Münst. (1854.) 2. A. 1864.
Bleek, Fr., A. Der Br. an d. H. 3 Bde. Berl. 1828—40. — B. Der H.-B. erklärt. Hrsg. von K. A. Windrath, Elbf. 1868. (Akademische Vorlesungen mit fast durchaus denselben Auffassungen und Begründungen wie in dem größeren Werke.)
Boehmer, Chr. Fr., Epist. ad H. lat. vertit atque Comment. instruxit perpetuo. Lips. 1825.
Bunsen, Bibelwerk. Bd. VIII: Bibelurkunden des neuen Bundes von H. J. Holtzmann. Lpz. 1866.
Buttmann, Alex., Gramm. d. N.-Tl. Sprachgebrauchs. Berl. 1857.
Calov, Abr., Biblia illustrata. Vol. IV. Francf. 1676.
Calvinus, J., In ep. ad Hebr. Comm. Genev. 1549 u. ö.
Chrysostomus, J., Homil. 34 in Ep. ad Hebr. († 407). In Vol. XI. ed. Montf.
Credner, C. A., Gesch. d. N.-Tl. Kanons, hrsg. v. G. Volkmar. Brl. 1860.
Cremer, H., Bibl.-theol. Wörterb. der N.-Tl. Gräcität. Gotha 1866.
Delitzsch, Fr., Comm. zum Br. a. d. H. Lpz. 1857.
Ebrard, J. H. A., Der Brief a. d. H. erkl. Königsb. 1850 (in Olshausen's bibl. Comm. V, 2).
Estius, Guil., In omnes App. epp. Comm. Douai 1614 u. ö.
Ewald, H., Gesch. d. apost. Zeitalters. Göttg. 1858.
Grimm, Wil., Wilkii Clavis N. T. philol. castigavit et emend. ut nov. opus haberi possit. Lips. 1862—67.
Grotius, H., Annott. in N. T. Par. 1644 u. ö.
Hofmann, J. Chr. K. von, Der Schriftbeweis. I. II, 1. 2. 2. Aufl. Nördl. 1857—60.
Holtzmann, H. J., I. Ueber die Abdr. d. H.-B. In Hilgenfeld's Zeitschr. 1867. II. Judenth. u. Christenth. im Zeitalter d. apokr. u. N.-Tl. Lit. Lpz. 1867.
Klee, H., Ausleg. d. Br. a. d. Hebr. Mainz 1833.
Kluge, K., Der H.-B., Auslegung u. Lehrbegr. Neu-Rupp. 1863.

Köstlin, K. R., Ueber d. H.-B. In Zeller's theol. Jahrb. I. 1853. II. 1854.
Krüger, K. W., Griech. Sprachl. für Schulen. 4. Aufl. Berl. 1862.
Kuinoel, Chr. Th., Comm. in ep. ad H. Lips. 1831.
Kurtz, J. H., Der A.-Tl. Opfercultus, nach s. gesetzl. Begründ. u. Anwend. Mitau 1862.
Lachmann, C., Nov. Test. gr. et lat. 2 Voll. Berol. 1850.
Lünemann, G., Krit. exeg. Handb. ü. d. H.-B. 3. Aufl. Göttg. 1867 (in Meyer's Comm. XIII.).
Maier, Adalb., Comm. ü. d. Br. a. d. Hebr. Freib. 1861.
Michaelis, J. D., Erkl. d. Br. a. d. Hebr. 3. Aufl. Frkf. 1780. 86. 4.
Moll, C., Der Br. a. d. Hebr. Theol.-homilet. bearb. 2. Aufl. Bielef. 1865 (in Lange's theol.-homil. Bibelwerk XII.).
Möller, W., vgl. de Wette.
Oecumenius (Sec. X.), Comm. in Ep. ad H. T. II. ed. Morell.
Passow, Fr., Handwörterb. d. griech. Sprache. Neu bearb. v. Rost u. Palm. 3 Bde. Lpz. 1841—57.
Peirce, J., Paraphrase and Notes on the Ep. to the H. Lond. 1727. Lat. vert. J. D. Michaelis. Hal. 1747.
Primasius (Sec. VI.), Comm. in ep. ad H., ed. J. Gagney. Colon. 1538 u. ö. (in Migne, Patrol. Ser. I. T. 68).
Reuss, E., L'épître aux Hebr. Strassb. 1862.
Riehm, E. K. A., Der Lehrbegr. d. H.-B. Ludwigsb. 1858. 59.
Ritschl, A., Ueber die Leser des H.-B. (Studd. u. Kritt. 1866. I.).
Schlichting, J., Comm. in ep. ad H. (unter Mitwirkung von J. Krell, in dessen Opp. exeget. Eleutherop. 1656. Fol. T. II.).
Schmid, Er., Versio N. T. c. notis et animadvv. Norimb. 1658. Fol.
Schneckenburger, üb. Abfassungszeit u. Leserkreis des H.-B. Mitgeth. u. mit späteren Forschungen verglichen v. H. J. Holtzmann. In d. Studd. u. Kritt. 1859. II.
Schulz, Dav., Der Brief an d. Hebr. Bresl. 1818.
Stein, K. W., Der Br. an d. Hebr. Theoretisch-prakt. erkl. Lpz. 1838.
Stengel, L., Erkl. d. Br. an d. Hebr. Hrsg. v. J. Beck. Karlsr. 1849.
Stephanus, H., Thesaurus graecae linguae. Tertio edidd. C. Hase, Guil. Dindorf et Lud. Dindorf. Par. 1831—66.
Stier, R., Der Brief an d. Hebr. in 36 Betrachtt. 2 Bde. 2. Aufl. Halle 1862.
Storr, G. Chr., Pauli Br. an d. Hebr. erl. 2. Aufl. Tübg. 1809.
Theodoretus († 457), Comment. in Ep. ad H. T. III. ed. Noesselt.
Theophylactus (Sec. XI.), Comm. in Ep. ad H. T. II. ed. de Rubeis et Finetti.
Tischendorf, Const., Nov. Test. graece. Ed. VII. Lips. 1859.
Tholuck, Aug., Komm. zum Br. an d. Hebr. 3. Aufl. Hamb. 1850.
Weiß, Rec. von Ritschl's Entst. d. altkath. K. 2. Aufl. In d. Studd. u. Kritt. 1859. I.
Wetstein, J. J., Nov. Test. graec., cum lectionibus etc. Amstd. 1751. 52. Fol.
Wette, W. M. L. de, Exeg. Handb. zum N. T. II, 5. 3. Aufl., bearb. v. W. Möller. Lpz. 1867.
Wieseler, K., Eine Unters. ü. d. H.-B., namentlich s. Verf. u. s. Leser. In den Kieler Univ.-Schriften. I. 1860; II. 1862.
Winer, G. B., Grammatik d. N.-Tl. Sprachidioms. 6. Aufl. Lpz. 1855. 7. Aufl. besorgt v. G. Lünemann. Lpz. 1867.

Der Hebräerbrief hat sich in folgenden Uncialhandschriften, deren Lesarten in den kritischen Anmerkungen berücksichtigt sind, ganz oder theilweise erhalten:

ℵ. = **Codex Sinaiticus** in Petersburg, nach Tischendorf der ersten Hälfte des vierten Jahrh. angehörig. Handausgabe des N. T. von Tischendorf: Nov. Test. Sinaiticum. Lips. 1863. — Mit ℵ sind diejenigen Lesarten dieses Codex bezeichnet, die keiner späteren Correctur unterzogen worden sind. Wo aber eine solche stattgefunden, bezeichnet $ℵ^1$ den ursprünglichen Text, $ℵ^2$. $ℵ^3$. $ℵ^4$. dagegen die späteren Correctoren.

A. = **Codex Alexandrinus** in London, aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. Neueste Handausgabe des N. T. von B. H. Cowper: Nov. Test. graece ex antiquissimo cod. Alex. Lond. 1860.

B. = **Codex Vaticanus** in Rom, nach Tischendorf wahrscheinlich dem 4. Jahrh. angehörig. Er reicht nur bis Hebr. 9, 14. Handausg. des N. T. von Tischendorf: Nov. Test. Vaticanum. Lips. 1867. Die späteren Correcturen wie bei ℵ.

C. = **Codex Ephraemi rescriptus** in Paris, wahrscheinlich aus dem 5. Jahrh. Ausgabe von Tischendorf: Cod. Ephr. Syri rescr. s. Fragmenta N. T. Lips. 1843. Vom H.-B. enthält er C. 2, 4—7, 26; 9, 15—10, 24; 12, 16—13, 25.

D. = **Codex Claromontanus** in Paris, ein Cod. Graeco-Latinus, enthält die paul. Briefe mit Einschluß des H.-B., stammt wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. Ausgabe von Tischendorf: Cod. Clar. s. epistt. Pauli omnes. Lips. 1852. — Correcturen wie bei ℵ.

E. = **Codex Sangermanensis** in Petersburg, nach Tischendorf eine ziemlich fehlerhafte Abschrift des Cod. Clarom. aus dem 10. Jahrh., die für den lat. Text jedoch auch noch eine andere Quelle benutzte. Defect von Hebr. 12, 8 an.

H. = **Codex Coislinianus** aus dem 6. Jahrh., Fragmente aus den paulinischen Briefen, 12 Blätter in Paris und 2 in Petersburg. In jenen befindet sich aus dem H.-B. C. 2, 11—16; 3, 13—18; 4, 12—15. Als ursprünglich zu diesem Codex gehörig hat sich neuerdings auch noch ein in Moskau befindliches Fragment Hebr. 10, 1—7. 32—38 erwiesen, welches Tischendorf in der 7. Ausgabe des N. T. noch mit N^c bezeichnet hatte.

K. = **Codex Mosquensis**, vom Berge Athos aus dem 9. Jahrh., die N.-Tl. Briefe enthaltend, beschrieben und verglichen von Matthäi.

L. In der Angelica-Bibliothek der Augustinermönche zu Rom; enthält die Apostelgesch. u. die Briefe bis Hebr. 13, 10, und stammt aus dem Ende des 9. Jahrh. Verglichen von Tischendorf.

M. Zwei in Hamburg befindliche Fragmente aus dem 9. Jahr., Hebr. 1, 1—4, 3 und 12, 20—13, 25 umfassend, abgedruckt in Tischendorf, Anecdota sacra et profana. Lips. 1855. Ed. repetita (mit nachträglichen Verbesserungen) 1861.

N. Ein Petersburger Fragment aus dem 9. Jahrh., Hebr. 5, 8—6, 10 umfassend.

Berichtigungen.

Während des Druckes ist einigemal ein Accent oder Spiritus abgesprungen. Doch sind leider auch bei der Correctur mehrere Fehler übersehen und zu spät bemerkt worden, namentlich:

Seite	9,	Zeile	17 v. o.,	lies: Wies., statt: Wiese.
»	14,	»	20 v. u.,	l.: wenn, st.: wie.
»	29,	»	3 v. u.,	l.: identificirt, st.: identicirt.
»	70,	»	4 v. o.,	l.: טִהַר, st.: טִהֵר.
»	79,	»	21 v. o.,	l.: unten, st.: unter.
»	92,	»	12 v. o.,	l.: δόξῃ, st.: δόξᾳ.
»	108,	»	2 v. u.,	l.: τοῖς πειραζομένοις, st.: τοὺς πειραζομένους.
»	121,	»	15 v. o.,	l.: einnimmt, st.: einnahm.
»	139,	»	4 v. o.,	l.: γραφή, st.: γράφη.
»	142,	»	11 v. u.,	l.: καὶ, st.: κκὶ.
»	155,	»	28 v. u.,	l.: הֵבִיא, st.: הֵבִיא.
»	158,	»	8 v. u.,	l.: euch, st. auch.
»	202,	»	5 v. u.,	l.: ῥῆμα, st.: ῥήμα.
»	233,	»	18 v. o.,	l.: ἀθέτησις, st.: ἀθετήσις.
»	256,	»	8 v. o.,	l.: VIII, st.: III.
»	257,	»	11 v. u.,	l.: τὸν, st.: τὴν.
»	260,	»	8 v. o.,	l.: διαθήκην, st.: διμθήκην.
»	260,	»	5 v. u.,	l.: L., st.: I.
»	264,	»	12 v. o.,	l.: θυμιατήριον, st.: θυματήριον.
»	264,	»	12 v. u.,	l.: לִפְנֵי, st.: לִפְנֵי.
»	284,	»	18 v. o.,	l.: unabweisbar, st. unbeweisbar.
»	310,	»	19 v. u.,	l.: נְדָבוֹת, st.: נִדְבוֹת.
»	315,	»	21 v. u.,	l.: κεφαλίδι, st.: κεφαλίδε.
»	348,	»	24 v. u.,	l.: φαινόμενα, st.: φαινομένα.
»	368,	»	3 v. u.,	l.: noch, st.: nach.

Einleitung.

§. 1. Die Meinungen und Ansichten der alten Kirche über die Entstehung und Bestimmung des Briefes.

1. Das älteste Zeugniß über das Vorhandensein unseres Briefes bietet der (erste) Brief des römischen Clemens an die Korinther dar, der mehrfach Gedanken desselben sich aneignet, und manche charakteristische Stellen und Ausdrücke daraus herübernimmt (vgl. z. B. C. 9 mit Hebr. 11, 5. 7; C. 17 mit Hebr. 11, 37; C. 36 mit Hebr. 8, 1—3. 2, 13 und 4, 15, ferner mit 1, 3 f. 7. 5. 13; C. 43 mit Hebr. 3, 5 und C. 54 mit Hebr. 12, 6), jedoch ohne ihn zu citiren. In dem Briefe des Polykarp C. 12 ist der Ausdruck sempiternus pontifex wahrscheinlich eine Reminiscenz aus Hebr. 7, 3. 24; in der längern Recension der Ignatianischen Briefe finden sich ebenfalls kaum zweifelhafte Anlehnungen (vgl. ad Eph. 5 mit Hebr. 12, 23 und ad Trall. 2 mit Hebr. 13, 17); Justin d. Märt. († 166) hat unsern Brief ohne Zweifel, jedoch ohne Nennung seines Verf., citirt (vgl. Kirchhofer, Quellensamml. z. Gesch. d. N.-Tl. Kanons S. 239); woraus man schließen darf, daß derselbe auch in der asiatischen Kirche schon vor der Mitte des 2. Jahrh. bekannt und geachtet war. Bald darauf finden wir ihn auch in Alexandrien bereits kirchlich recipirt und seine Abfassung zuerst mit dem Namen des Apostels Paulus verknüpft. Pantaenus, Vorsteher der dortigen Katechetenschule, hat nämlich nach einer Aussage seines Schülers Clemens†) Paulus für den Verf. gehalten, und die auffallende Thatsache, daß derselbe hier nicht, wie sonst immer in seinen Briefen, sich und seine Leser in einer begrüßenden Eingangsformel näher kennzeichne, damit motiviren zu können geglaubt, daß Paulus, dessen eigentlicher Beruf

†) Bei Euseb. hist. eccles. 6, 14: Ἤδη δέ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.

der Apostolat an die Heiden war, sich um so weniger habe als Apostel der Hebräer bezeichnen wollen und können, als der Herr selbst der Apostel Gottes an die Hebräer gewesen (Hebr. 3, 1). Sein Schüler und Nachfolger Clemens von Alexandrien († 220), der den Brief in seinen Stromaten öfter ohne Weiteres als paulinisch anführt, sieht in seinen Hypotyposen†) den Mangel eines begrüßenden Eingangs lieber als ein Zeugniß der pastoralen Weisheit des Apostels an, derzufolge er die mit Vorurtheilen gegen ihn erfüllten Hebräer nicht von vornherein durch Nennung seines Namens und Berufung auf seine apostolische Vollmacht habe abstoßen wollen. Noch schwerer aber scheint ihm die große Verschiedenheit des sprachlichen Colorits von dem paulinischen, das vielmehr mit dem des Lukas in der Apostelgeschichte übereinstimme, das Gewissen gedrückt zu haben. Doch auch dafür weiß er Rath: Paulus habe, meint er, den Brief in hebräischer Sprache geschrieben und Lukas ihn für den Gebrauch der Hellenen ins Griechische übersetzt. Auch Origenes († 254) citirt öfter Stellen aus dem Briefe als Aussprüche des Paulus, aber nur in formalem Anschlusse an die seit Pantaenus eingebürgerte alexandrinische Ueberlieferung. Denn da, wo er genauer auf die Frage eingeht (in s. verl. Homilien über den H.-B.††) spricht er sich dahin aus, daß, da der H.-B. in Darstellungs- und Ausdrucksweise zwar gar keine, in den Gedanken dagegen große Uebereinstimmung mit den Schriften des Ap. Paulus zeige, die in demselben entwickelten Gedanken wahrscheinlich auf Paulus zurückzuführen seien, Diction und

---

†) Nach Eus. h. e. 6, 14: Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπισοτλὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφϑαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ. Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεϑερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅϑεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσϑαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων· μὴ προγεγράφϑαι δὲ τὸ Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γὰρ, φησίν, ἐπιστέλλειν πρόληψιν εἰληφόσι κατ᾽ αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέστρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα ϑείς.

††) Bei Eus. h. e. 6, 25: Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνϑέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν· πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς ϑαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δευτέρα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληϑὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ . . . Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ᾽ ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστιν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνϑεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τοῦτο· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν τὸ μὲν ἀληϑὲς ϑεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φϑάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.

Composition aber einem seiner Schüler angehöre. Es sei daher auch ganz unbedenklich, wenn diese oder jene Gemeinde den Brief als einen paulinischen recipirt habe, denn nicht ohne Grund hätten die alten Kirchenlehrer ihn als solchen uns überliefert; wer ihn aber wirklich geschrieben habe, das wisse in Wahrheit allein Gott. Nach Einigen solle es Clemens von Rom, nach Andern Lukas gewesen sein. Die spätern alexandrinischen und ägyptischen Kirchenlehrer sehen den Brief als unbedingt echt und unmittelbar paulinisch an.

2. Daß die national-syrische Kirche den H.-B. schon im 2. Jahrh. kirchlich recipirt hatte, bezeugt die Aufnahme desselben in die während der 2. Hälfte dieses Jahrh. entstandene Peschito. Aber daß unser Brief hier nicht bei den paulinischen Sendschreiben an ganze Gemeinden, sondern erst hinter den Pastoralbriefen und vor den katholischen Briefen seine Stellung erhielt, scheint darauf hinzudeuten, daß man ihn für ein zwar den paulinischen Schriften verwandtes, aber nicht von Paulus selbst verfaßtes Werk ansah. Jakob von Nisibis citirt den Verf. allgemein hin als Apostel; so meist auch dessen Schüler Ephräm Syrus († 378), der ihn aber an andern Stellen auch schon gradezu Paulus nennt. Auch die zu Antiochien im griechischen Syrien im J. 264 wider Paul von Samosata gehaltene Synode hatte schon in einem Sendschreiben an denselben Hebr. 11, 26 mit Stellen aus den Korintherbriefen als Aussprüche ein und desselben Apostels citirt. Auch im übrigen Orient hat sich im 4. Jahrh. dieselbe Ueberzeugung bei den orthodoxen Kirchenlehrern definitiv festgestellt. Der 60. Kanon des um die Mitte dieses Jahrh. gehaltenen Concils zu Laodicea zählt 14 paulinische Briefe und weist dem H.-B. die zehnte Stelle unter ihnen an. Eusebius von Cäsarea citirt ihn gelegentlich als einen der Paulusbriefe, deren Zahl er h. e. 3, 3 ebenfalls auf 14 angiebt, und rechnet ihn in der Hauptstelle über den N.-Tl. Kanon (h. e. 3, 25) zu den Homologumenen. Doch meint auch er noch (h. e. 3, 38), daß Paulus den Brief in aramäischer Sprache geschrieben habe, und daß dessen jetzige Gestalt eine, sei es durch Lukas, sei es durch Clemens Rom. (wahrscheinlich aber durch den Letztern, wegen der Uebereinstimmung in Gedanken und Worten mit dessen eigenem Briefe an die Korinther) veranstaltete Uebersetzung sei. Auch weiß er in h. e. 3, 3 von Solchen, die denselben mit Berufung auf den Widerspruch der römischen Kirche gegen die paulinische Abfassung verwarfen. Ja, er ist inconsequent genug, ihn in h. e. 6, 13 selbst noch mit der Weisheit Sal., dem B. Jesus Sirach, den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas zu den Antilegomenen zu rechnen. Auch Theodoret hat im Proömium zu s. Ausl. des Briefs noch gegen Arianer (denen freilich 1, 3 unbequem, dagegen aber 3, 2 höchst willkommen sein mußte) zu kämpfen, die ihn zu den νόθοις zählten.

3. Man sieht leicht, daß die scheinbar imposante Uebereinstimmung des Orients in der Zurückführung unseres Briefes auf Paulus doch für uns nur von äußerst geringem Gewicht sein kann. Fast ein volles Jahrhundert liegt unüberbrückt zwischen der muthmaßlichen Abfassungszeit des Briefes (§. 6, 3) und der frühesten Erwähnung desselben im Orient. Und die ältesten Zeugen seines Vorhandenseins gründen ihre Ansicht über dessen mittelbare oder unmittelbare Abfassung durch Paulus nicht sowohl auf traditionelle Zeugnisse, als vielmehr auf die eigene subjective Wahrnehmung seiner Geistesverwandtschaft mit den paulinischen Briefen. Denn es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Berufung des Origenes auf die ἀρχαῖοι ἄνδρες sich mit den Aussagen des Pantaenus und Clemens decke. Und noch entschiedener beruht ihre Herbeiziehung des Lukas sowohl wie des römischen Clemens, sei es als Uebersetzer eines von Paulus selbst in der palästinensischen Landessprache geschriebenen Briefes, oder als mehr selbständiger Verarbeiter der von diesem Apostel ihnen suppeditirten Gedanken, auf bloßer eigener Vermuthung, die sich auf nichts Anderes als auf die vermeintliche Uebereinstimmung der Schreibart unseres Briefes mit der jener Männer zu stützen vermag.

4. In der nordafrikanischen Kirche kennt Tertullian († 220) nur 13 paulinische Briefe. Den Gnostiker Marcion tadelt er zwar wegen seiner Verwerfung der Pastoralbriefe (adv. Marc. 5, 20), ohne aber gleichen Tadel über dessen Nichtaufnahme des H.-B. auszusprechen. Er selbst citirt, um auch von dieser Seite her, jedoch nur „zum Ueberfluß", seinen montanistischen Rigorismus zu stützen, aus demselben C. 6, 4—6, und bezeichnet Barnabas, den anfänglichen Begleiter des Ap. Paulus, als dessen Verf.†) Es ist dies bei ihm nicht eine aus dem Inhalt und Charakter des Briefes erschlossene subjective Ansicht, auch nicht — weil ihm sonst die abweichenden Ansichten der übrigen Kirchen nicht so vollständig, wie sein Ausdruck es verräth, hätten unbekannt bleiben können — Resultat eigener sorgfältiger Nachforschung. Vielmehr stützt sich seine Meinung lediglich darauf, daß der Brief ihm bereits mit der Ueberschrift (titulus): Barnabae ad Hebraeos epistola zugekommen, deren Richtigkeit er bona fide voraussetzte, der aber bei ihrer obscuren Herkunft und völligen Vereinzelung

†) Vgl. de pudic. 20: Volo autem ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium super inducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore: "aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem?" (1. Cor. 9, 6.) Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, nunquam moecho et fornicatori secundam poenitentiam promissam ab apostolis norat.

schwerlich größeres (eher vielmehr noch geringeres) Gewicht beizulegen sein möchte, als der Herbeiziehung des Lukas und Clemens Rom. seitens der Alexandriner; und die von Del. S. XXV. ausgesprochene Vermuthung, daß Tertullian (oder richtiger: der Urheber des von ihm geltend gemachten titulus) „den ihm vorliegenden mit dem ihm nicht vorliegenden (sonst so genannten) Briefe des Barnabas verwechselt" haben möge, könnte vielleicht das Richtige getroffen haben. Auch der Aussage Tertullian's, daß dieser vermeintliche Brief des Barnabas receptior apud ecclesias sei als der Hirte des römischen Hermas, kann sich, so weit sie die Anerkennung der Abfassung durch Barnabas involvirt, bei der sonst bekannten Lage der Dinge, nur auf einen sehr beschränkten Kreis von Gemeinden beziehen. Jedenfalls aber greift Wies. (I, 21) viel zu weit, wenn er meint, aus der Bezeichnung: Barnabae titulus ad Hebraeos gehe hervor, „daß der H.-B. damals in den Handschriften gradezu als Brief des Barnabas überschrieben war". Es müßte diese Schlußfolgerung mindestens auf die damals in Afrika cursirenden Handschriften beschränkt werden; und sie könnte auch in dieser Beschränkung noch nicht als zuverlässig anerkannt werden. Hätte die ganze afrikanische Kirche die Abfassung des H.-B. schon zu Tertullian's Zeit allgemein und unbedingt auf Barnabas, den hochangesehenen Mitarbeiter des Paulus, der denselben bei den übrigen Aposteln einführte (Act. 9, 27), der in Act. 14, 14 gradezu Apostel genannt, und nach alter, weit verbreiteter Sage als Einer der 70 Jünger Jesu galt (Clem. Al. Strom. 2 p. 176 Sylb., Eus. h. e. 1, 12; Assem. Bibl. or. III, 1, 319 ff.), zurückgeführt, so hätte Cyprian († 258) ihn schwerlich so vollständig unbeachtet und unberücksichtigt lassen können, — wenn auch das negative Verhalten der römischen Kirche zu demselben inzwischen vielleicht nicht ohne Einfluß auf die afrikanische Kirche geblieben sein mag.

5. In der römischen Kirche schwinden seit Clemens Rom. auf lange Zeit alle Spuren der Benutzung des Briefes. Das von Muratori aufgefundene, aus dem Ende des 2. Jahrh. stammende Fragment eines Verzeichnisses der in der römischen Kirche recipirten und rejicirten N.-Tl. Schriften zählt nur 13 paulinische Briefe und erwähnt des H.-B. gar nicht (vgl. unten Nr. 8). Auch der römische Presbyter Cajus, der gelehrte Gegner der Montanisten († um 217), zählte nach Eus. h. e. 6, 20 nur 13 paulinische Briefe mit Ausschluß des H.-B., und schalt über die Frechheit, mit welcher man damals καινὰς γραφάς fabricire. Um die Mitte des 3. Jahrh. schrieb dann Novatian seine beiden, an biblischen Citaten reichen Schriften de trinitate und de cibis Judaicis, ohne des H.-B. irgend zu erwähnen, so sehr ihm auch durch die behandelten Gegenstände die Benutzung desselben nahe gelegt war, wenn er ihn gekannt und ihm apostolische Autorität zuzuschreiben hätte wagen

dürfen, und bei seinen rigoristischen Ansichten betreffs der lapsi ihm solche Stellen wie C. 6, 4—6 und C. 10, 26 ff. hätten willkommen sein müssen. — Auch Irenäus, der gefeierte Repräsentant der Kirche des südlichen Galliens († 202), und dessen Schüler Hippolytus haben nach Phot. Bibl. Cod. 332 ausdrücklich die paulinische Abfassung verneint; und wenn auch Ersterer nach Eus. h. e. 5, 26 in einer verloren gegangenen Schrift aus dem H.-B. „ebenso wie aus der Weish. Sal." Stellen anführt, so ist doch in seinem großen citatenreichen Hauptwerke adv. haereses kein Citat aus demselben nachweisbar. — Noch zur Zeit des Eusebius von Cäsarea († um 340) hatte die römische (lateinische) Kirche den Brief nicht als paulinisch recipirt (h. e. 3, 3), und manche ihrer Lehrer sträubten sich gegen dessen Anerkennung (h. e. 6, 20). Erst seit der Mitte des 4. Jahrh., ohne Zweifel in Folge griechischen Einflusses, beginnt die Abneigung des Abendlandes gegen die Anerkennung der kanonischen Autorität und des paulinischen Ursprungs unseres Briefes sich mehr und mehr zu verlieren. Als paulinisch citiren ihn schon Hilarius von Pictavium († 368), Lucifer von Calaris († 371), C. Mar. Victorinus († 370), Philastrius von Brescia († um 390) und Ambrosius von Mailand († 397); ferner Rufinus von Aquileja († um 411), Hieronymus († 420) und Augustinus († 430), jedoch nicht ohne öfter wiederkehrenden Vorbehalt, welcher zeigt, daß auch zu ihrer Zeit die Anerkennung noch lange nicht eine allgemeine war†). Das Siegel kirchlicher Kanonicität wurde ihm im Abendlande zuerst durch die drei großen, von Augustin's Einflusse beherrschten, afrikanischen Synoden zu Hippo 393, zu Carthago 397 und ebendaselbst 419 aufgedrückt. Auf den beiden ersten werden als kanonisch anerkannt: Pauli apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una; man wagte also noch nicht, eine vollkommene Gleichstellung zu decretiren. Auf der dritten ist auch diese Scheu überwunden, denn hier heißt

†) Rufinus (Invect. in Hieron.) limitirt seine Citation des Briefes durch den Zusatz: si quis tamen eam receperit. Aehnlich Hieronymus an vielen Stellen, z. B. ad Tit. 1, 5: si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est; ad Tit. 2, 2: Relege ad Hebr. epistolam Pauli, sive cujuscunque alterius eam esse putas; ad Matth. 26, 8. 9: Paulus in ep. sua, quae scribitur ad Hebr., licet de ea multi Latinorum dubitent; epist. 125 ad Evagr.: epistola ad Hebr., quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum; Catal. 59: sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur. Auch Augustin (de pecc. meritis et remiss. 1, 27) muß gestehen, daß der Brief nonnullis incerta sei; ihm selbst genügt aber zu seiner Anerkennung die auctoritas ecclesiarum Orientalium. Der unter dem Namen des Ambrosiaster bekannte und von Augustin als das Werk eines Hilarius bezeichnete Commentar umfaßt sämmtliche (13) paulinische Briefe, aber mit Ausschluß des H.-B. — Ueber des Philastrius (haer. 89) Aussage vgl. unten bei Nr. 8.

es in Can. 29 ganz einfach: epistolarum Pauli apostoli numero quatuordecim. Diese Beschlüsse erhielten auch die Zustimmung des römischen Stuhles, namentlich durch Innocenz I. epist. ad Exsuper. a. 405 und abschließend durch das s. g. Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis a. 496. Aber das Bewußtsein wenigstens der soweit zurückgreifenden und Jahrhunderte lang im Abendlande festgehaltenen Nichtanerkennung des Briefes (Latinorum consuetudo nennt es Hieronymus in s. ep. 129 ad Dardan.), und damit auch eine gewisse Berechtigung zu fortdauernder Bezweifelung erhielt sich bis tief ins Mittelalter (Isidor v. Sevilla, Alkuin, Rabanus Maurus ꝛc.). Zur Zeit der Reformation erneuerte sich die Negation, und das Tridentinum decretirte von Neuem den paulinischen Ursprung.

6. So oft aber und entschieden auch der Occident die Abfassung durch Paulus negirt, so finden wir doch, von Tertullian abgesehen, nirgends eine positive Fixirung des wirklichen oder vermeintlichen Verf. In späterer Zeit werden zwar auch Namen genannt, gewöhnlich Barnabas, Clemens Rom. und Lukas nebeneinander, aber nur auf die Autorität des Origenes, Eusebius und Tertullian hin. So bei Philastrius†), Hieronymus, Primasius (der um 550 unsern Brief mit den paulinischen commentirte, und für seine Person wieder auf eine hebräische Grundschrift des Paulus zurückgreift) und Isidor von Sevilla († 636). Als nicht zum Ziele treffend muß es aber bezeichnet werden, wenn Wies. I, 27 ff., auf die dem Orient und Occident zugleich angehörige Stellung des Hieronymus sich berufend, aus einer Stelle dieses Kirchenvaters beweisen haben will, daß auch in den orientalischen Kirchen nichtgriechischer Zunge Barnabas von jeher und fortwährend als unmittelbarer Verf. angesehen worden sei. In der epist. 129 ad Dardan. sagt nämlich Hieronymus: Illud nostris (d. h. den Christen im Gegensatze zu den Juden) dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebr., non solum ab ecclesiis Orientis sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quodsi eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas etc. Man wird Wies. darin Recht geben müssen, daß das plerique nicht auf lateinische Kirchenlehrer bezogen werden darf (von denen erst in dem neuen, mit quodsi beginnenden Satze die Rede ist). Aber schon darin muß ihm widersprochen werden, daß das plerique

†) Vgl. haer. 89: Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebr. non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae.

nicht auf die zuletzt genannten Graeci sermonis scriptores allein, sondern nur auf diese **und** die ecclesiae Orientis zumal, gehen könne; da vielmehr Ersteres nicht nur sprachlich näher liegt, sondern auch sachlich allein zulässig ist. Denn bei den ecclesiis Orientis als solchen, d. h. im Gegensatz zu den nicht kirchlich sanctionirten Privatmeinungen der retro ecclesiastici scriptores, ist nirgends und kann nirgends in dieser Sache von einem vel Barnabae vel Clementis die Rede sein, da, wo im Orient eine objectiv kirchliche Fixirung stattgefunden, diese auf Pauli Namen schlechthin lautete; während einzelne Kirchenlehrer allerdings ihr sprachliches nnd kritisches Gewissen mit der kirchlichen Ansicht paulinischen Ursprungs durch die Annahme einer Vermittelung der vorliegenden Fassung des Briefes durch einen Gefährten des Paulus zu vereinigen suchten. Ferner ist aber auch **Wies.**'s Uebersetzung des retro durch „hinwiederum, andererseits" willkührlich, und dagegen mit Bleek die chronologische Bedeutung dieses Wortes festzuhalten†). Gegenübergestellt werden einander einerseits die durch Ueberlieferung, Concilienbeschlüsse ꝛc. festgestellte und kirchlich geltende Ansicht des gesammten Orients seiner Zeit, welche auf den Namen des Paulus lautete, und andererseits die Privatmeinung sowohl aller gegenwärtigen wie aller früheren griechisch schreibenden Kirchenlehrer des Orients, die zwar auch **alle** an dem Namen Pauli festhielten, aber doch **meist** an eine Vermittelung paulinischen Inhalts durch einen Uebersetzer oder Verarbeiter aus dem Kreise der paulinischen Gehülfen dachten. Vollends aber muß ihm widersprochen werden, wenn er auf diesem, als unhaltbar nachgewiesenen Boden also argumentirt: Da nun das plerique auf die beiden vorher genannten Subjecte, die Kirchen **und** die Kirchenlehrer des Orients, zumal zurückgeht, von den letzteren aber mit Sicherheit bekannt ist, daß sie meist allerdings den Clemens, nie aber den Barnabas, als Verfasser des H.-B. angesehen haben, so muß der primo loco genannte Name des Barnabas den ecclesiis Orientis zugetheilt

---

†) **Wies.** entgegnet: „Wollte man das retro mit Bl. chronologisch fassen, so würde Hier. den bei seiner Gelehrsamkeit nicht denkbaren Irrthum behaupten, daß alle früheren kirchlichen Schriftsteller der griech. Mundart unsern Brief für paulinisch erklärt hätten, während doch das Gegentheil z. B. bei Irenäus und Hippolytus bekannt ist." Allein da Hieronymus es in **diesem** Satze augenscheinlich nur mit den Kirchen und Kirchenlehrern des Orients zu thun hat, und auf die abendländische Anschauung (latina consuetudo) erst im folgenden Satze zu reden kommt, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß er bei jenem gar nicht besonders an die griechisch schreibenden Abendländer (Cajus, Irenäus, Hippolyt ꝛc.), die ja ohnehin nach Wohnort und Anschauung der latina consuetudo zu subsummiren sind, gedacht habe. Mit vollem Bewußtsein aber hat er die nicht griechisch schreibenden Lehrer des Orients, besonders wohl die der national-syrischen Kirche ausgeschlossen, da er deren Schriften (bei unzulänglicher Kenntniß der syrischen Sprache) nicht gelesen hat, und ihre Ansichten über diesen Punkt ihm unbekannt sind.

werden(!). „Wir haben also hier rücksichtlich des Barnabas die wichtige Notiz, daß er zu des Hieronymus Zeit in den orientalischen Kirchen zusammen mit dem röm. Clemens als unmittelbarer(?) Verf. des H.-B. angesehen zu werden pflegte; und zwar, da Clemens für die griechisch redenden Kreise feststeht, vornämlich in den im engern Sinne orientalischen Kreisen, z. B. den Kirchen Syriens und Palästinas;" — was dann weiter noch bekräftigt sein soll 1) dadurch, daß Barnabas ja in diesen Ländern auch ursprünglich gearbeitet hatte (allerdings im griechischen Syrien, aber nicht, worauf es hier doch ankommt, im syrischen Syrien), 2) daß die Peschito den H.-B. hinter die 13 paulinischen Briefe gestellt habe(!), 3) durch die große(?) Verbreitung der Ansicht, daß Barn. Verf. unseres Briefes sei, wofür Tertullian und Philastrius zeugen sollen, und 4) daß neben Barnabas und Clemens nicht auch Lukas genannt sei, „woraus unstreitig folgt, daß Barnabas sogar in der griechisch-orientalischen Kirche noch zu des Hieronymus Zeit öfter genannt wurde als Lukas." Aber seltsam, oben hat doch Wiese selbst gesagt: „daß wir über die griechischen K.-Schriftsteller jener Zeit gut unterrichtet sind, und von ihnen unser Brief wirklich dem röm. Clemens" (adde: und nicht minder oft dem Lukas) „zugeschrieben wird, nie aber dem Barnabas!" Wie nun reimen sich diese beiden, auf ein und derselben Seite (30) stehenden Sätze mit einander? Und wie seltsam wäre es doch, wenn der des Syrischen unkundige Hieronymus von der national-syrischen Kirche wissen sollte, was kein griechisch-syrischer und kein national-syrischer Kirchenlehrer wußte, nämlich, daß in der national-syrischen Kirche von jeher und noch bis auf seine Zeit Barnabas allgemein für den Verf. des H.-B. gehalten worden sei! Wir gestehen offen: Hätte Hieronymus dieses wirklich gesagt, wir würden das Unglaubliche ihm nicht glauben. Die angezogene Stelle des Hier. besagt aber in Beziehung auf Barnabas weiter nichts, als daß auch Manche der griechischen Kirchenlehrer neben Clemens R. auch den Barnabas als Verf. genannt hätten, — was indeß entweder unrichtig ist (da in den Schriften dieser Männer nirgends eine Spur davon zu finden ist), oder ungenau und auf einer Verwechselung oder Vermischung mündlicher Aeußerungen mit schriftlichen beruhend. Im letzteren Falle könnte es uns nicht befremden, daß die Meinung Tertullian's, bei dem lebhaften Austausch der Ideen zwischen Orient und Occident seit den arianischen Streitigkeiten, zu des Hieronymus Zeit auch unter den Griechen Eingang gefunden. Für die Ungenauigkeit und Flüchtigkeit des Ausdrucks zeugt aber jedenfalls die Nichterwähnung des Lukas, der nach dem klar vorliegenden Sachverhältniß nothwendig wenigstens neben Barnabas und Clemens hätte genannt werden müssen, wenn es dem Verf. der Stelle nur halbwegs auf Genauigkeit angekommen wäre. So halten wir uns denn vollkommen berechtigt, mit Lün. 20

zu sagen: „Ihr Correctiv findet die Stelle in den Worten des Catal. script. 5: Epistola autem quae fertur ad Hebr., non ejus creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae juxta quosdam, vel Clementis, Romanae ecclesiae episcopi, quem ajunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone — wornach Hier. nur den Tert. als Vertreter der Ansicht kannte, daß Barnabas den Brief geschrieben habe†).

7. Fragen wir nach den Motiven jener beharrlichen Weigerung des Abendlandes, den H.-B. als kanonisch und paulinisch anzuerkennen, so befinden wir uns vor einem noch keineswegs gelösten Probleme stehend. Zur Zeit als die römische Gemeinde jenes Sendschreiben, das unter dem Namen des ersten Clemensbriefes bekannt ist, nach Korinth sandte, hat wenigstens der Schreiber desselben gewußt, von wem und an wen der H.-B. geschrieben war (vgl. oben Nr. 1), da Abfassung und Benutzung desselben nur sehr kurze Zeit auseinanderliegen können, und letztere der Art ist, daß der Verf. des H.-B. dem Verf. dieses Cor.-Br. als eine Autoritätsperson gegolten haben muß. Schwerlich aber wird die Bekanntschaft mit dem Briefe in Rom sich auf ihn allein beschränkt haben. Im Laufe des nächsten Jahrh. scheint aber nicht nur das Wissen um die Abfassungsverhältnisse, sondern sogar auch das Wissen um die Existenz des Briefes in Rom und im europäischen Abendlande überhaupt gänzlich abhanden gekommen, und eine erneuerte Kenntnißnahme desselben erst durch Import von auswärts veranlaßt zu sein, sei es von Alexandrien aus (wo der Brief seit

---

†) Noch schwächer und bodenloser ist ein anderes ebenfalls für die weite Verbreitung und tiefe Einwurzelung der Ansicht von der Barnabasurheberschaft in der alten Kirche von Credn. 175 ff. und Wies. I, 21 geltend gemachtes Zeugniß, über welches wir uns unter Verweisung auf Lün.'s 21 f. eingehendere Widerlegung möglichst kurz fassen. In dem von Tischd. herausg. Codex Claromontanus S. 468 f. findet sich zwischen dem Br. an Philemon und dem H.-B. ein altes stichometrisches Verzeichniß A. und N.-Tl. Bücher, in welchem zwischen dem Briefe Judä und der Apokal. eine Barnabae epist. genannt wird, mit der Angabe, daß sie aus 850 Stichen bestehe. Da nun der H.-B. in diesem Verzeichniß fehlt, so meint man, müsse er mit jener Barnabae epist. identisch sein. Aber die Stellung dieser letztern zwischen zwei Antilegomenen, und die Thatsache, daß demnächst auch noch drei Apokrypha genannt sind, nämlich der Pastor (des Hermas), die Actus Pauli und die Revelatio Petri, lassen es kaum zweifelhaft, daß der sonst s. g. Barnabasbrief, der in manchen Kirchen gelesen, und daher auch in viele Bibelcodices (unter andern auch in den Cod. Sinaiticus) aufgenommen wurde, gemeint sei, wofür auch die hohe Zahl der angegebenen Stichen spricht, welche beim H.-B. nirgends diese Höhe erreicht hat (vgl. Tischd. II, 596). Das Fehlen des H.-B. in diesem Verzeichniß erklärt sich aber hinlänglich aus der so lange andauernden obstinaten Verläugnung desselben seitens der occidentalischen Kirche. Auch im Cod. Boernerianus (G.) fehlt der H.-B. ganz, und im Cod. Augiensis (F.) findet sich nur die lat. Uebersetzung ohne griech. Text.

der Mitte des 2. Jahrh. in hohem Ansehen stand und aus seinem vermeintlich paulinischen Inhalte auf mittelbare oder unmittelbare Abfassung durch Paulus geschlossen wurde), oder von Kleinasien aus (wo Polykarp und Ignatius ihn vielleicht schon kannten), — sei es von Nordafrika aus (wo Tertullian eine Handschrift desselben besaß, die ihn als epistola Barnabae betitelte) — wobei die um jene Zeit so leidenschaftlichen montanistischen und christologischen Conflicte, für welche besonders Rom ein Hauptschauplatz war, als Vehikel des Importes gedacht werden könnten. So scheinen wirklich die melchisedekianischen Theodotianer in Rom sich für ihre abstrusen Ansichten†) auf Hebr. 7 berufen zu haben, und auch das Montanisten-Haupt Proclus, der Schützling Tertullians, mag nach dessen Vorgang Hebr. 6, 4—6 geltend zu machen versucht haben. — Jenes Verschwinden des Briefes aus dem Gesichtskreise der römischen Kirche kann aber nur unter einer doppelten Voraussetzung begreiflich erscheinen, nämlich 1) daß der Besitz und die Kenntniß des H.-B. zur Zeit des römischen Clemens nicht ein Gemeingut der ganzen römischen Gemeinde, sondern nur Privatbesitz eines kleinern, ihn und seinen Verf. hochschätzenden Kreises in ihr war, mit dessen Aussterben auch die Kenntniß des Briefes aussterben konnte, und 2) daß nicht der Ap. Paulus der Verf. war, weil sonst dessen Namen sicherlich die Schranken des Privatbesitzes durchbrochen und dem Briefe allgemeine und dauernde Anerkennung verschafft haben würde. Wenn so die zweite Einführung des Briefes in Rom (zu einer Zeit, wo das frühere Wissen um denselben schon gänzlich erloschen war) von montanistischen und monarchianischen Interessen getragen war, und er auch später noch zur Bekräftigung anderer haeretischen oder schismatischen (nach Philastrius††) namentlich novatianischen und arianischen) Tendenzen mißbraucht wurde; wenn ferner, auch davon abgesehen, das stolze Bewußtsein der römischen Gemeinde als der ersten und wichtigsten sedes apostolica, die wie keine andere den Ap. Paulus als ihren Apostel ansehen konnte, und bessern Bescheid als alle andern um die von ihm hinterlassenen Schriften wissen müsse, sich dagegen sträuben mochte, von dieser oder jener auswärtigen Gemeinde her einen neuen Paulusbrief sich octroyiren zu lassen, — so möchten darin vielleicht hinlängliche Motive für ihre

†) Vgl. bei Tert. de praescr. c. 53: Alter post hunc erupit Theodotus, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum Christum . . . . dicit inferiorem esse, quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus, Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus. Vgl. Hebr. 7, 3. 21.

††) Vgl. die Mittheilung der bezüglichen Stelle des Philastrius (haer. 89) unten beim nächstfolgenden Absatze.

(und mit ihr des Abendlandes überhaupt) so beharrliche Ablehnung des H.=B. erkannt werden können.

8. Fragen wir schließlich, welche Ansichten die alte Kirche über die Adresse des H.=B. hatte, so muß als die älteste darauf bezügliche Meinungsäußerung die Ueberschrift: Πρὸς Ἑβραίους angesehen werden, da die Zurückführung derselben auf den Verf. selbst unzulässig ist†). Sie kann nur später, als der Brief in kirchlichen Gebrauch überging, nach Analogie der übrigen N.=Tl. Briefe und vielleicht als Seitenstück zu der Bezeichnung: εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους entstanden, und hinzugefügt worden sein, um ihn von jenen unterschiedlich zu kennzeichnen. Und da der Brief, wie sein Inhalt unzweideutig zeigt, an einen bestimmten Leserkreis in einer bestimmten Oertlichkeit gerichtet war, die Ueberschrift aber damit sich begnügt, diesen Leserkreis ganz unbestimmt und allgemeinhin bloß als einen judenchristlichen zu bezeichnen, so darf man daraus mit Sicherheit schließen, daß auch die Urheber der Ueberschrift über die Empfänger des Briefes nichts weiter wußten, als aus dem Briefe selbst sich ihnen ergab. Sehr alten Datums muß diese Ueberschrift allerdings sein, da schon Pantänus und Clemens sie kennen, Tertullian's Handschrift sie an der Stirne trug, und vielleicht auch schon die Peschito sie von vornherein aufgenommen hat. Aber ganz allgemein verbreitet war sie doch auch in späterer Zeit noch nicht, denn sie fehlt nicht nur in dem lateinischen Texte der Itala bei Sabatier, sondern auch im Cod. Claromontanus, der sonst (mit einziger Ausnahme des H.=B.) die gangbaren Titel der Briefe jedesmal als Unterschrift hinzufügt. Nur diese Titellosigkeit des Briefes in manchen Handschriften, combinirt mit der örtlichen Unbestimmtheit des sonst üblichen Titels ad Hebraeos, konnte Einzelne, von denen Philastrius berichtet††), auf den Gedanken bringen, daß der H.=B. mit

---

†) Vgl. Köstl. I, 413 f., Holtzm. I, 32 und besonders Wies. II, 15 ff. Der spätere Ursprung der Ueberschrift erweist sich nicht nur aus den sogleich näher zu erörternden Thatsachen, daß er mit dem Laodicenerbr. verwechselt werden konnte und daß er in einigen Codd. gar keine Ueberschrift hatte, was beides nicht denkbar wäre, wenn die gegenwärtige Ueberschr. vom Verf. selbst herstammte; sondern auch und hauptsächlich aus innern Gründen. Sie kann nicht Zuschrift zu Anfang des Briefes selbst gewesen sein, weil dazu andere, conventionell feststehende Formeln in Gebrauch waren, die nicht leicht außer Acht gelassen wurden. Gesetzt aber auch der Verf. hätte diese Sitte unbeachtet gelassen, so würde er doch sicher an einen Leserkreis, zu dem er in einem so nahen Verhältnisse stand, wie C. 13, 19 zeigt, nicht eine so vage und unbestimmte, beziehungs= und charakterlose Zuschrift gerichtet haben. Noch weniger kann sie bei dem Mangel jeder nähern Angabe des Ortes und der Person der Adressaten als Aufschrift des zubehörigen Briefcouverts haben dienen wollen.

††) Vgl. haer. 89: Haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos. Sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis

dem in Col. 4, 16 erwähnten Briefe an die Laodicäer identisch sein möge, — eine Meinung, die vielleicht auch noch in einer Notiz des Codex Boernerianus (G.) einen Ausdruck gefunden hat. Dieser Codex läßt nämlich den H.-B. weg, bemerkt aber an der Stelle, wo die occidentalischen Codices ihn einzureihen pflegten, nämlich hinter dem Briefe an den Philemon: Ad Laudicenses incipit epistola †). Bei solcher Lage der Dinge kann auch die Ueberschrift des Briefes nicht als ein bis auf seine Abfassungszeit zurückgreifendes, sicheres traditionelles Zeugniß über die Adresse desselben

---

de urbe Roma episcopi, alii autem Lucae evangelistae. Ajunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. Et quia addiderunt in eo quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia; et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum. Et in ea, quia rhetorice scripsit, sermone plausibili, inde non putant ejusdem apostoli. Et quia et factum Christum dicit in ea (3, 2) inde non legitur. De poenitentia autem (6, 4—6) propter Novatianos aeque. Cum ergo factum dicit Christum, non divinitate dicit factum etc. etc. — Die Bemühung Lün.'s S. 40, durch Zusammenfassung der Worte: Alii autem Lucae evangelistae ajunt epistolam etiam ad Laodicenses conscriptam zu einem selbständigen Satze den „concis" ausgedrückten Sinn herauszubringen: „daß Andere den Evangelisten Lukas für den Verf. des H.-B., und nicht bloß für den Verf. dieses, sondern auch des Laodicenerbriefes hielten" muß aus sprachlichen und sachlichen Gründen für verfehlt erklärt werden. Vgl. Wies. II, 24 ff. Vielmehr ist Folgendes offenbar Sinn und Zusammenhang der Stelle: Nachdem der Verf. das Thema dieses Capitels an die Spitze gestellt, in welchem er seine eigene Meinung, daß der H.-B. von Paulus verfaßt sei, ausgesprochen hat, fällt ihm ein, daß manche hinsichtlich ihrer Orthodoxie völlig untadelhafte Kirchenlehrer anderer Meinung sind, sowohl über die Person des Verf. wie über den Ort seiner Bestimmung. Er hält es deshalb für angemessen, auch deren Meinung noch, gleichsam in parenthesi, hinzuzufügen, und er thut es, indem er die abweichenden Meinungen über den Verf. mit: Sunt alii quoque etc., und über die Empfänger mit: Ajunt etc. einführt. Darauf giebt er mittelst eines dreifachen Et die Gründe an, um deren willen in der (abendländischen) Kirche der Brief beim Gottesdienste entweder gar nicht oder doch nur selten gelesen werde, nämlich 1) weil man glaubte, daß er nicht frei von häretischen Zusätzen sei, — 2) weil man an seiner rhetorischen, unpaulinischen Schreibart Anstoß nahm, — 3) weil Stellen aus demselben von den Arianern und Novatianern zur Bekräftigung ihrer häretischen und schismatischen Ansichten mißbraucht würden. Mit Letzterm ist er dann bei der eigentlichen Aufgabe dieses Cap. angekommen, nämlich der Widerlegung der haeresis quorundam de epist. Pauli ad Hebr. (worunter er eben die arianische und novatianische Mißdeutung jener Stellen versteht), deren Lösung er sich nun im Folgenden mit Cum ergo etc. ganz hingiebt. — Was Lün. l. c. gegen Wies. vorbringt, dessen Auffassung im Wesentlichen mit dem Voranstehenden übereinstimmt, ist sprachlich und sachlich gleich haltlos.

†) Wenigstens erscheint dies wahrscheinlicher, als daß die schon im Muratorischen Kanon als ein marcionitisches Product, ferner von Theodoret, ad Col. 4, 16 als πεπλασμένη und von Hieronymus (Catal. 5) als ab omnibus explosa zurückgewiesene epistola ad Laodicenses, oder das (davon wahrscheinlich verschiedene und bedeutend jüngere) noch jetzt unter demselben Namen vorhandene lateinische Machwerk gemeint sei.

angesehen werden, und die Frage, ob dabei an griechisch-redende (hellenistische), oder aramäisch-redende (palästinensische) Judenchristen zu denken sei, verliert für uns alle Bedeutung. Berücksichtigt man indeß die große Verbreitung der Ansicht, daß der griechische H.-B. nur Uebersetzung eines aramäisch-paulinischen Originals sei, so wird man der letztgenannten Meinung sich anschließen müssen; — wie ja auch Chrysostomus im Vorwort zu seinem Comment. die Frage: ποῦ δὲ οὖσιν ἐπέστελλεν; mit: ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ beantwortet. Weitere und eingehendere Auslassungen über die Adresse finden sich nicht bei den Kirchenvätern. Was aber endlich die besonders von Credn. 161 und Wies. I, 17 f. verfochtene Meinung betrifft, daß der im Muratorischen Kanon genannte Brief an die Alexandriner†) mit unserm Briefe identisch sei, und in diesem Datum die wahre und ursprüngliche Adresse unseres Briefes sich erhalten habe, — so entbehrt dieselbe in den Worten des Fragmentisten jeden Anhaltes, wird vielmehr durch dieselben entschieden zurückgewiesen. Denn eine Pauli nomine ad haeresem Marcionis ficta epistola müßte doch vor allen Dingen in Nachahmung der Briefe Pauli dessen Namen an der Spitze tragen und sich selbst für einen Brief Pauli ausgeben; — und müßte ferner doch irgendwie eine Berührung mit Marcionitischen Anschauungen kund geben. Die Versuche aber, diesen Argumenten durch eine andere Interpunction die Spitze abzubrechen, müssen als mißlungene bezeichnet werden††).

---

†) Vgl. §. 8: Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recepi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit.

††) So wie Wies. I, 18 jetzt interpungirt: Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae, ad haeresem Marcionis et alia plura (sc. feruntur) quae etc., — und dies also übersetzt: „Im Umlauf befindet sich auch ein Brief an die L., ein anderer an die A., die unter P. Namen erdichtet sind; bei (ad statt apud) der Secte M. ist auch mehreres Andere in Umlauf, was u. s. w.;" — worauf Lün. 39 mit Recht entgegnet: „Wie unnatürlich wird das einfach und natürlich mit einander Verbundene durch eine solche Structur verzerrt und auseinander gerissen, und wie wenig kann es derselben zur Empfehlung gereichen, daß dann ad haeresem Marcionis im Sinne von apud Marcionitas gefaßt werden muß" (vgl. auch Holtzm. I, 30); wozu noch kommt, daß der aus den Worten Pauli nomine fictae entnommene Einwand dabei unberührt bleibt. Und wenn Credn. 157. 160 f. auch diesen Einwand durch die Interpunction: Fertur etiam ad L., alia ad A. Pauli nomine, fictae ad haer. M. (sc. feruntur epistolae) et alia plura, quae etc. beseitigt meint, wonach die ep. ad Alex. nicht als eine Pauli nomine ficta, sondern nur als eine irriger Weise dem Paulus beigelegte bezeichnet sein, und die Worte: fictae ad haeresem M. auf Marcion's Ueberarbeitung der paulinischen Briefe gehen sollen, — so ist hier die Verzerrung des Satzes noch gewaltsamer und unnatürlicher als bei Wies.

§. 2. Form und Inhalt des Briefes.

1. So ohne Zuschrift und Anrede, ohne Gruß und Segenswunsch, wie der s. g. Brief an die Hebräer beginnt, sofort das Thema seiner dogmatischen Auseinandersetzungen aufstellend und den Leser medias in res einführend, muß man anfangs glauben, daß man nicht, wie die Ueberschrift πρὸς Ἑβραίους erwarten läßt, einen Brief, sondern vielmehr eine dogmatische Abhandlung ohne namhafte Bestimmung für diesen oder jenen Leserkreis insbesondere vor sich habe. Lesen wir aber weiter, so sehen wir, daß schon zu Anfang des 2. Cap. die dogmatische Exposition in die Paränese übergeht, vorerst zwar nur in communicativer Form und schon bei 2, 5 wieder zur dogmatischen Belehrung zurückkehrend, daß dann aber der Verf. in 3, 1 und nun zuerst auch in der Form der Anrede, sich wieder der Ermahnung zuwendet. Und dieser Wechsel von dogmatischer Belehrung und darauf sich gründender Ermahnung wiederholt sich durch die ganze Schrift hindurch, und zwar in solcher Weise, daß es unzweifelhaft hervortritt, wie die Ermahnung des Verf. eigentlicher und Hauptzweck war, die dogmatische Belehrung aber nur als Mittel und Unterlage für die Kräftigung und Stützung der Ermahnung dienen soll. Wird uns dadurch der Gedanke nahe gelegt, daß wir eine Art von Homilie oder Predigt vor uns haben, so muß auch diese Ansicht, sobald wir beim Schlußcapitel angelangt sind, wieder beseitigt werden, denn hier zeigt es sich (13, 19. 23), daß der Verf. nicht zu gegenwärtigen Hörern spricht, sondern an abwesende Leser schreibt, und die Grüße, mit welchen er in 13, 24 abschließt, setzen es außer Zweifel, daß wir wirklich, wie auch die Ueberschrift erwarten ließ, ein Sendschreiben vor uns haben.

2. Der erwähnte Mangel einer Zuschrift des Verf. an seine Leser zu Anfang des Briefes läßt sich schwerlich mit Holtzm. (bei Schneck. 298) daraus erklären, daß er sich seine Leser „unter den Judenchristen einer namhaften und größern, aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde erst suchen" sollte, noch auch mit Schwegl. u. A. daraus, daß er an die Judenchristen überhaupt geschrieben sei, denn weder das Eine oder noch das Andere würde das Weglassen einer durch Anstand und Sitte geforderten Zuschrift rechtfertigen oder als zweckmäßig erscheinen lassen: im ersten Falle hätte doch die Gemeinde, in die der Brief aufs Ohngefähr hineingeworfen werden sollte, bezeichnet werden können und sollen, und auch im andern Falle wäre eine vorangestellte Zuschrift an die Gesammtheit der Judenchristen (nach Analogie etwa von 1 Petr. 1, 1, nur mit noch weiter gezogenen Grenzen) weder unthunlich noch unzweckmäßig gewesen. Und wenn die erstgenannte Ansicht schon dadurch abgewiesen wird, daß der Verf. sich an einen bestimmten, ihm persönlich bekannten, und zu ihm in einem nahen, persönlichen Verhältnisse stehenden Leserkreis wendet, so wird auch das letztere dadurch als

unmöglich erwiesen, daß der Brief bestimmte sittliche und religiöse, persönliche und gemeindliche Zustände, Verhältnisse und Beziehungen, Ereignisse und Gefahren im Auge hat, die unmöglich als bei allen Judenchristen seiner Zeit vorhanden gedacht werden können (vgl. 5, 11. 12; 6, 4—6. 10; 10, 25. 26 ff. 32—34; 13, 7. 19. 23. 24). Daß dies Alles aber, wie Schwegl. will, nur schriftstellerische Fiction sei, ist ebenso undenkbar, wenn man sich die Fiction als eine täuschenwollende, wie wenn man sie sich als eine unschuldige Einkleidungsform denkt; denn im letztern Falle blieben die vielen specifisch-persönlichen Beziehungen des Briefes unerklärt, und im erstern hätte vor allen Dingen eine Zuschrift zu Anfang des Briefes nicht fehlen dürfen (vgl. dagegen auch Köstl. I, 420 ff.). Auch wird man nicht mit Reuß und Holtzm. (bei Bunsen VIII, 523) annehmen dürfen, daß wir „in unserm Briefe einen rhetorischen Aufsatz über das Thema der Vorzüge des Christenthums vor dem Judenthum besitzen, dem aber eine briefliche, von zufälligen Ursachen hervorgerufene und nicht im ersten Plane des Verf. gelegene Nachschrift hinzugefügt sei;" denn in diesem Falle würde der Verf., was allein natur- und sachgemäß gewesen, die schon fertige Abhandlung mit oder ohne Begleitschreiben, so wie sie war, seinen Lesern zugeschickt haben; — oder aber, wenn er die schon fertige Abhandlung selbst nachträglich durch die erwähnte Nachschrift zum Briefe umstempeln wollte, ihr auch nachträglich noch die übliche Zuschrift vorangestellt haben, die so kurz gefaßt werden konnte, daß auch der kleinste zu Anfang übrig gelassene Raum dazu ausgereicht haben würde, — oder endlich in die Nachschrift auch den üblichen Inhalt der Zuschrift aufgenommen haben. Auch Ewald's Meinung (S. 639), daß „da die christlichen Sendschreiben, zumal die von der Muttergemeinde (Jerusalem) aus (?), überhaupt allmählig eine immer allgemeinere Richtung nahmen, der Verf. das Sendschreiben seinem Anfange und seinem ganzen Verlaufe nach so verfaßt habe, als könnten es Alle lesen, nur sehr wenige mehr eigenlebige Bemerkungen im Verlaufe und am Ende hinzufügend," ist schon deshalb nicht geeignet, das Räthsel zu lösen, weil nach Ewald's eigener (wahrscheinlich richtiger vgl. §. 6, 3) Annahme der Brief im Sommer 66 abgefaßt ist, bis dahin aber in den N.-Tl. Sendschreiben sich von einer Zunahme jener allgemeinern Richtung der christlichen Sendschreiben noch wenig spüren läßt. Der erste Johannisbrief aber, den Köstl. I, 421 in Beziehung auf den Mangel einer Zuschrift als Analogie geltend macht, ist einerseits jedenfalls viel jüngern Datums, und andererseits in dieser Beziehung durchaus nicht in dem Maße analog, um zur Erklärung der Zuschriftlosigkeit des H.-B. irgendwie dienen zu können: Er beginnt doch, wenn auch ohne einleitende Namhaftmachung des Verf. und der Empfänger, sofort mit einer directen Anrede an die letztern, während unser Brief erst in C. 3, 1 aus dem auf die Empfänger völlig bezuglosen Ab-

handlungstone in die persönliche Anrede an dieselben übergeht. Ein Brief, der so beziehungslos docirend anfängt und diesen docirenden Tenor ganze Seiten lang festhält, ohne sich irgendwie persönlich an die Empfänger zu wenden, wäre sicherlich ein Unicum in der ganzen alten, heidnischen, jüdischen und christlichen Welt. Da nun einerseits unser Schriftstück sich in seinem Schlußcapitel unzweifelhaft als Brief documentirt, und andererseits sein gegenwärtig vorliegender Anfang so unbriefmäßig wie nur möglich ist, so liegt die Vermuthung, deren Annahme das Räthsel vollständig lösen würde, nahe, daß der Brief allerdings ursprünglich die üblichen Eingangsformeln mit vielleicht noch anderen rein persönlichen Beziehungen gehabt habe, dieselben aber von dem ursprünglichen Empfängerkreise, als derselbe von dem Briefe für Andere Abschriften nahm oder nehmen ließ, unterdrückt wurden, so daß man ihn erst da beginnen ließ, wo der Brief lehrhaft zu werden anfing. Berücksichtigt man ferner, daß derselbe wie unten gezeigt werden soll (§. 5, 2), nicht an eine ganze Gemeinde, sondern an einen Bruchtheil einer solchen, vielleicht nicht ohne specielle Namen-Nennung, gerichtet war, und daß er mehrfach herben Tadel über die Empfänger ausspricht (vgl. besonders C. 5, 11 ff.), so ließe sich wohl begreifen, daß ihnen daran liegen mochte, mit dem Briefe nicht auch zugleich die nähere Bezeichnung ihrer Persönlichkeit in die weite Welt ausgehen zu lassen. Die persönlichen Beziehungen am Schlusse des Briefes waren dagegen der Art, daß sie kein Interesse an der Tilgung derselben haben konnten. Man entgegene uns nicht, daß auch der Galater- und die Corintherbriefe herben Tadel enthalten, denn diese waren eben an eine ganze Gemeinde gerichtet, wobei die Bitterkeit des Tadels in der Allgemeinheit sich verbirgt, und die Willkühr beliebigen Weglassens unthunlich war.

3. Achten wir auf das Sprachgewand unseres Briefes, so tritt uns hier eine dem Classischen sich nähernde Gewandtheit, Reinheit und Regelmäßigkeit der griechischen Diction und Periodenbildung in so auffälliger Weise entgegen, daß auch bei dem oberflächlichsten Vergleich die große Verschiedenheit dieses Schriftstückes von allen andern N.-Tl. Büchern nach dieser Seite hin sofort sich herausstellt. Insonderheit hat, wie schon den sprachkundigen Alexandrinern Clemens und Origenes sich diese Bemerkung unabweisbar aufdrängte, Sprache, Styl und Darstellungsweise unseres Briefes durchaus nichts von dem specifisch-paulinischen Gepräge an sich, das in allen Briefen dieses Apostels sich kund giebt. Von Allem, was die Darstellungsweise des Paulus unterschiedlich charakterisirt, findet sich, weder in ihren Mängeln noch in ihren Vorzügen, eine Spur. Paulus ringt mächtig mit der Sprache, um die überwältigende Fülle und Tiefe seiner Gedanken in ihr zum adäquaten Ausdruck zu bringen. Aber die Sprachform, die ihm zu Gebote steht, ist zu arm und zu spröde, um solchen reichen und neuen Inhalt fassen und

sich ihm ohne Schwierigkeit anpassen lassen zu können. Daher widerstrebt und zerreißt das zu enge Gewand ihm öfter unter den Händen bei dem Bestreben, seine Gedanken hineinzuzwängen, so daß grammatische und stylistische Unregelmäßigkeiten und Schwerfälligkeiten, auffallende Anakoluthien, Mängel in consequenter Durchführung der Construction u. dgl. m. bei ihm nichts Ungewöhnliches sind. Dagegen zeichnet sich der H.-B. durch Glätte und Leichtigkeit der Diction, Gewandtheit in der Darstellung, Regelmäßigkeit und Sicherheit des Periodenbaues, harmonische und effectvolle Wort- und Satzstellung, musikalischen Wohlklang und Rhythmus aus. Auch ist er der feinen Nüancirungen im Gebrauche der griechischen Partikeln sich viel klarer und sicherer bewußt. Er ist Meister in der Bildung wohllautender, volltönender Compositionen (vgl. z. B. 1, 1; 2, 2; 5, 2; 7, 20; 9, 22; 12, 1 ꝛc.) und liebt die farbenreiche Ausmalung mit glänzenden Epithetis und Synonymis (vgl. z. B. 1, 1. 3; 8, 1; 11, 1; 12, 18—24 ꝛc.), während Paulus, stets nur die Sache im Auge habend, den einfachsten und schmucklosesten Ausdruck wählt. Von Hebraismen oder Aramaismen, die bei Letzterem sich öfter eingeschlichen haben, finden sich bei Erstern (von den Citaten aus den LXX abgesehen) keine auffallenden Beispiele. Während er so nach dieser Seite hin als wohlgeschulter, reichbegabter Stylist und Rhetor, der nur griechisch zu denken und zu reden gewohnt ist, den Paulus weit übertrifft, steht er ihm aber andererseits eben so entschieden an dialektischer Schärfe der Argumentation, dogmatischer Präcision des Ausdruckes und consequenter Durchführung der Gedankenentwickelung nach.

4. Eher könnte man, worauf schon der alexandrinische Clemens hingewiesen, eine Verwandtschaft des Sprachgewandes mit dem der lukanischen Schriften geltend machen. Denn da, wo Lukas sich frei und selbständig bewegt (am entschiedensten in den beiden Proömien), und nicht überlieferten, schon sprachlich fixirten Stoff aufgenommen oder verarbeitet hat, finden wir ebenfalls ein reineres Griechisch und eine Periodenbildung, die in der Annäherung an classischen Ausdruck und Satzbau der unseres Verf. kaum nachsteht. Allein diese Verwandtschaft hält sich lediglich in einer Allgemeinheit, die nichts weiter als eine gleichartige, sprachliche Bildungsstufe voraussetzt, und erstreckt sich nicht auf solche individuelle Eigenthümlichkeiten, aus welchen allein auf Abfassungsidentität geschlossen werden könnte†), namentlich findet sich in den Schriften des Lukas keine Spur von dem rhetorischen Kothurn, auf welchem

†) Ein Paar solcher Thatsachen z. B. wie die, daß Lukas die Gemeindevorsteher nie anders als πρεσβύτεροι, unser Verfasser sie aber nur ἡγούμενοι (13, 7. 17. 27), und daß Jener die Taufe nur βάπτισμα, nie βαπτισμός wie Dieser (6, 2), nennt, fallen schwerer ins Gewicht als alle von Del. entdeckten Sprachverwandtschaften zumal. Dasselbe gilt von den beiderseitigen Citationsformeln (vgl. §. 3, 2).

die Diction unseres Verf. stetig einherschreitet. Was aber die Uebereinstimmungen zwischen beiden Autoren in der Phraseologie, in dem verwendeten Wortschatze u. dgl. betrifft, auf welche Del. in seinem Comm. so oft hinweist, so können diese durch ihre große Anzahl zwar einen Augenblick imponiren †), müssen aber bei schärferer kritischer Prüfung und Sichtung doch als zu leicht befunden werden, um auf die Wagschale der lukanischen Abfassung einen merklichen Druck ausüben zu können. Zwar die neben solcher Uebereinstimmung bestehende, unvergleichlich größere und sehr augenfällige Verschiedenheit in Ausdruck, Styl und Darstellung, die sich, von den beiden Proömien abgesehen, bei der lukanischen Geschichtsschreibung durchweg zeigt, kann einigermaßen abgeschwächt werden durch den Hinweis darauf, daß der Verf. hier großen- und größtentheils nur einen ihm schon in sprachlicher Fixirung überlieferten Stoff verarbeitet habe, — derselbe Umstand muß dann aber auch gleicherweise der ohnehin nur sporadischen Uebereinstimmung in Phraseologie und Wortvorrath großentheils das Gewicht, das ihr unter andern Umständen zuerkannt werden könnte, entziehen. Wir können daher nicht umhin, Lün.'s Urtheil: „Sobald man das von Del. unkritisch Zusammengehäufte kritisch sichtet, und dasjenige davon sondert, was nicht ausschließlich dem Lukas und dem H.-B. eigenthümlich ist, auch in Abrechnung bringt, was Lukas erst aus den von ihm benutzten Quellen aufgenommen hat, und auf vereinzelte Ausdrücke und Wendungen kein Gewicht legt, die ein Gemeingut theils der griechischen Sprache überhaupt, theils der spätern Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im H.-B. sich finden, so bleibt von einer wirklichen Verwandtschaft, wie sie zwischen Werken desselben Verf. sich nachweisen lassen müßte, gar nichts übrig" — im Allgemeinen auch zu dem unsrigen zu machen.

5. Die im Interesse des paulinischen Ursprungs schon von Clemens und andern Krv. aufgestellte und zuletzt noch von J. D. Michaelis festgehaltene Meinung, daß unser griechischer H.-B. nur die Uebersetzung eines aramäisch geschriebenen Originals sein möge, hat Nichts für sich und Alles gegen sich. Schon die reine, von jeder Art semitischer Sprachfärbung freie Gräcität, noch mehr aber die Häufigkeit von Begriffen und Compositis, die im Aramäischen nur durch weitläufige und mühselige Umschreibungen ausgedrückt worden sein könnten (z. B. in 1, 1. 3; 5, 2; 11, 1 ꝛc.), so wie die große Menge von Wortspielen, Paronomasien und Alliterationen (1, 1; 2, 2; 2, 2. 3; 2, 8; 2, 10; 2, 18; 3, 13; 4, 2; 5, 1; 5, 8; 5, 14; 7, 3; 7, 9; 7, 13; 7, 19. 22; 7, 23. 24; 9, 10; 9, 28; 10, 29; 10, 34; 10, 39; 11, 27; 11, 37; 12, 24. 25; 13, 14), und eine Amphibolie des Ausdruckes, wie

†) Lün. hat sich die Mühe gegeben, sie zu sammeln, und sie füllen bei ihm sieben ganze Seiten!

ihn das griechische Wort διαθήκη in 9, 15 ff. darbietet, endlich der ausschließliche Gebrauch der LXX, auch wenn Letztere entschieden und augenfällig falsch übersetzt haben, und die Benutzung solcher falschen Uebersetzung für die eigene Argumentation des Verf. (vgl. z. B. 1, 8; 2, 7 ff.; 2, 13; 10, 38 u. ö., besonders auffällig in 10, 5 ff.) erweisen jene Annahme als eine unzweifelhaft irrige.

6. Der dogmatische Inhalt des Briefes concentrirt sich in dem an die Spitze (1, 1) gestellten Grundgedanken, daß die N.-Tl. Offenbarung als durch den Sohn Gottes selbst vermittelt und alle Offenbarungen Gottes abschließend und vollendend unvergleichlich erhaben sei über die bloß propädeutischen Vorstufen der Offenbarung im alten Bunde. Die Ausführung dieses Grundgedankens, die sofort mit C. 1, 2 beginnt, gliedert sich in den dreitheiligen Nachweis der Erhabenheit des N.-Tl. Heilsvermittlers, an Hoheit und Würde der Person wie an Bedeutung, Werth und Geltung seiner Leistungen, über die A.-Tl. Offenbarungsorgane und deren Leistungen, und zwar erstens über die Engel als die überirdischen Vermittler der sinaitischen Gesetzespromulgation (1, 2 ff.), zweitens über Moses als den menschlichen Vermittler der Stiftung des alten Bundes (und zugleich über Josua, der durch die Einführung des Volkes in das verheißene Land Mosis Werk fortsetzte und vollendete) (3, 1 ff.) und drittens über Aaron und dessen Nachfolger als der hohenpriesterlichen Mittler und Ausrichter der im alten Bunde zu erlangenden religiösen Sühnung, Reinigung und Heiligung (4, 14 ff.). Der dogmatische Stoff des ersten Theiles ist durch eine zwischenein tretende Paränese (2, 1—4) in zwei Gruppen gegliedert, von denen die erste die Erhabenheit Christi als des Gottessohnes über die Engel darthut, und die zweite die Nothwendigkeit und Heilsamkeit der zeitweiligen Erniedrigung Christi als des Menschensohnes unter die Engel behufs Ausrichtung des Erlösungswerkes rechtfertigt. Der dritte Theil ist dem Verf. offenbar von ungleich größerem Gewichte, als die beiden vorangehenden, wie er denn auch an Umfang, Vielseitigkeit der Betrachtung und reicherer innerer Gliederung unter ihnen hervorragt. Dieser dritte Theil ist nämlich zunächst wiederum zweitheilig, indem zuerst Christus als werdender und dann nach einer zwischeneintretenden längern Paränese (5, 11—6, 20) in 7, 1 ff. als gewordener Hoherpriester ins Auge gefaßt wird, so daß die erste Abtheilung es mit dem Nachweis der höhern Befähigung, Berufung und Bereitung Christi zu seinem Hohenpriesterthum, und die zweite mit dem Nachweis der absoluten Vollendung und Vollkommenheit seiner hohenpriesterlichen Person und seines hohenpriesterlichen Werkes zu thun hat. Diese zweite Abtheilung des dritten Haupttheiles ragt aber wiederum an Umfang und Bedeutung über alle übrigen Partien der dogmatischen Erörterung hervor. Nachdem nämlich der Verf. den für die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Hohen-

priesterthums Christi charakteristischen Ausdruck gefunden und aufgestellt hat, daß er ein Priester sei ewiglich nach der Weise Melchisedeks, führt er von diesem Gesichtspuncte aus zuerst den Beweis der absoluten Vollkommenheit seiner hohenpriesterlichen Person, indem er a) zeigt, wie schon dem vorbildlichen Melchisedek der Vorrang vor dem levitischen Priesterthum prototypisch aufgeprägt sei (7, 1 ff.), und b) darthut, wie in dem urbildlichen (N.-Tl.) Melchisedek sich dieser Vorrang noch ungleich höher steigere (7, 11 ff.). Darauf folgt dann der Beweis der absoluten Vollkommenheit seiner hohenpriesterlichen Amtsführung, womit zugleich der Nachweis verbunden wird von dem ungleich höhern Werthe des Bundes, dessen Zwecken diese Amtsführung dient, so wie der Sühnstätte, in der sie verrichtet wird, und des Sühnmittels, das ihr zu Gebote steht. Demgemäß wird hier nach kurzer thematischer Aufstellung der Grundgedanken dieses Abschnittes (8, 1—6) dargethan: a) der Vorzug des neuen Bundes vor dem alten (8, 7 ff.), b) die schattenhaft äußerliche und vergängliche Natur des A.-Tl. Heiligthums so wie des darin gepflogenen Gottesdienstes (9, 1 ff.) und endlich c) die Erhabenheit und Vollkommenheit der N.-Tl. Sühnstättte und der darin von Christo verrichteten Sühnung (9, 11 ff.). — An diese drei dogmatischen Haupttheile des Briefes schließt sich dann in C. 11, veranlaßt durch die zwischeneingetretene Paränese, welche in den Hinweis auf die alte, ewig gültige Wahrheit ausläuft, daß der Gerechte kraft seines Glaubenslеben solle (10, 38. 39), noch ein vierter lehrhafter Haupttheil über Begriff und Wesen nebst erläuternden Beispielen dieses Glaubens.

7. Der paränetische Inhalt des Briefes vertheilt und gliedert sich so, daß einer jeden selbständigen und in sich abgeschlossenen dogmatisch(-historischen und -archäologischen) Belehrung eine darauf sich gründende, anfangs kurzgefaßte, bei den spätern Abschnitten aber eingehender, dringlicher und umfangreicher werdende Ermahnung sich anschließt (2, 1—4; 3, 1. 2; 3, 7—4, 13; 5, 11—6, 20; 10, 19—39; 12, 1 bis Ende). Der thematische Grundgedanke dieser Ermahnungen ist im Wesentlichen stets derselbe, nämlich: „Haltet fest an dem Bekenntniß und der Hoffnung eures christlichen Glaubens, damit ihr nicht der Strafe, die die Abtrünnigen treffen wird, anheimfallet, vielmehr des euch verheißenen Erbes des ewigen Lebens theilhaftig werdet" — erhält aber in der Ausführung mannigfache, durch die vorangehende dogmatische oder historische Belehrung bedingte und bestimmte Variationen und Erweiterungen. Die Uebergänge zu einer neuen Belehrung treten bisweilen (namentlich in 3, 1 f. und 4, 14 ff.) ebenfalls noch in paränetischer Fassung auf, so nämlich, daß in die Ermahnung zum Festhalten am Glauben schon das Thema für die bevorstehende Belehrung verwebt ist.

§. 3. Lehrart und Lehrbegriff des Verfassers.

1. Was die Lehrart unseres Verf. betrifft, so entnimmt er die Substrate für seine Beweisführung lediglich der Geschichte, den Institutionen und den Verheißungen des A. T. und verwerthet dieselben in einer Weise, die er offenbar in der Schule der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie gelernt hat, die aber bei ihm durch den christlichen Geist, der ihn beherrscht, wesentlich ernüchtert und von der phantastischen Willkühr der philonischen Allegorese befreit ist. Der Grundgedanke derselben, daß die heilsgeschichtlich bedeutsamen Gestaltungen, und insonderheit die gottesdienstlichen Institutionen des A. T. sinnlich-abbildliche Verkörperungen wesenhafter göttlicher Ideen und jenseitiger, himmlisch-urbildlicher Verhältnisse seien, beherrscht auch seine Auffassung derselben. Aber er sieht diese himmlischen Urbilder, die bis zur Erscheinung Christi nur in übercreatürlicher Transscendenz vorhanden waren, als dazu bestimmt an, nachdem sie im A.-T. zu bloß schattenhaft-symbolischer Darstellung gebracht worden sind, im Christenthum als der abschließenden Vollendungsstufe aller göttlichen Offenbarungen aus ihrer Transscendenz herauszutreten und wesenhaft in die N.-Tl. Heilsanstalt sich zu versenken, so daß sie im neuen Bunde schon jetzt dem Glauben (4, 16; 6, 19; 10, 19 ff.; 12, 22 ff.) und dereinst auch dem Schauen zugänglich sind. Aehnlich sieht er in der A.-Tl. Geschichte allenthalben das Streben derselben nach vorläufigen, aber bei unzureichenden Mitteln nicht zu adäquater Darstellung gelangenden, und daher bloß vorbildlichen Verkörperungen der göttlichen Heilsgedanken, die dann als solche weissagende Bedeutung für ihre vollendete Darstellung im Christenthum gewinnen, und ohne Weiteres als solche verwerthet werden (vgl. die darauf bezüglichen Erläuterungen zu 1, 5. 8; 2, 6; 4, 1 ff.). So findet er im Christenthum nichts schlechthin Neues, Nichts, das nicht schon im A. T. in schattenhafter Ab- und Vorbildlichkeit seiner Geschichte und Institutionen einen Real-, oder in der messianischen Weissagung einen Verbal-Ausdruck gefunden hätte, und das A. T. selbst bietet ihm in reicher Fülle die Mittel für den Erweis der Göttlichkeit und der das Judenthum weit hinter sich lassenden Vollkommenheit des Christenthums dar. Auch Paulus allegorisirt und typisirt bisweilen aus dem A. T., aber er thut es nur gelegentlich und verhältnißmäßig selten (Röm. 5, 14; 1 Kor. 5, 7. 8; 10, 1 ff.; Gal. 4, 21 ff.; Eph. 5, 32), während diese Anschauungsweise das theologische Denken und Lehren unseres Verf. vollständig beherrscht. „Bei Paulus", sagt Thol. 46, „tragen die Anknüpfungen an das A. T., auch die typologischen, den Eindruck der Unmittelbarkeit, es sind ungesucht sich aufdrängende Anschauungen und Parallelen; bei unserm Verf. tragen sie mehr den Charakter des Studirten und Schulmäßigen, wie man bei einem Manne sie erwartet, welcher ausdrücklich ür eine solche Behandlung des A. T. gebildet worden."

2. Zu solcher Beweisführung aus dem A. T. bedient sich der Verf. ausschließlich der unter dem Namen der LXX bekannten alexandrinisch-griechischen Uebersetzung desselben. Auch bei solchen Citationen zeigt sich eine durchgreifende Verschiedenheit von der in den paulinischen Briefen eingehaltenen Praxis. Zwar benutzt auch Paulus, da er Griechisch schreibt, zu seinen Citationen aus dem A. T. in der Regel den LXX-Text, und zwar meist bloß nach dem Gedächtniß; geht aber doch auch wiederholt auf den Urtext selbst zurück, wo die LXX ihn unrichtig wiedergegeben. Die Citationen unseres Verf. dagegen sind durchgängig viel genauer und wörtlicher, und namentlich bei längern Stellen ist es mehr als bloß wahrscheinlich, daß er die Worte nicht aus dem Gedächtniß hinschrieb, sondern sie aus seinem Codex der LXX abschrieb. Von einem Rückgehen auch auf den hebr. Text findet sich bei ihm nirgends eine Spur; ganz unbefangen und ohne eine Ahnung von der abweichenden Fassung des Urtextes citirt er den LXX-Text auch da, wo er eine handgreiflich falsche Uebersetzung darbietet und gründet eben auf sie seine eigene Argumentation†) (vgl. §. 2, 5). Außerdem benutzte unser Verf., worauf zuerst Bleek aufmerksam gemacht, eine Handschrift der LXX, deren Textesrecension in den meisten Fällen, wo Varianten vorliegen, mit der des Cod. Alex. in auffallender Weise zusammentrifft, während die paulinischen Citate sich durchaus den Lesarten des vaticanischen Codex anschließen. Auch in den Citationsformeln zeigt sich eine auffallende und durchgreifende Verschiedenheit. Bei Paulus sind dieselben entweder ganz allgemein gehalten, wie: καθὼς γέγραπται (Röm. 1, 17; 2, 24; 3, 4. 10 u. ö.), λέγει ἡ γραφή (Röm. 4, 3; 10, 11; Gal. 4, 30 u. ö.) u. dgl. mehr, oder er bezeichnet den Theil der Schrift, aus welchem die Stelle genommen ist z. B. ὁ νόμος ἔλεγεν (Röm. 7, 7), ἐν Ἠλίᾳ λέγει ἡ γραφή (Röm. 11, 2) u. dgl. m., oder er nennt endlich den Verf. der betreffenden Schrift mit Namen (z. B. Röm. 4, 6; 10, 5. 16. 19). Von all diesen Citationsweisen findet sich keine einzige im H.-B. (auch nicht in 2, 6, s. d. Ausl.). Dagegen citirt unser Verf. alle A.-Tl. Aussprüche, die er verwerthet, stets und ausnahmslos als direct von Gott (vgl. 1, 5. 6. 7. 13 ꝛc. ꝛc.), oder vom h. Geiste (3, 7; 10, 15) oder von Christo, dem Sohne Gottes, gesprochen (2, 11; 10, 5), — eine Citationsweise, von der wiederum bei Paulus sich keine Spur findet, der Formeln, wie καθὼς εἶπεν ὁ θεός, λέγει κύριος u. dgl. nur sehr selten, und nur da gebraucht (z. B. 2 Kor. 6, 16. 17), wo wirklich auch in der A.-Tl. Stelle selbst schon Gott als der Redende auftritt. Vgl. über diesen ganzen Abschnitt die sorgfältigeu Zusammenstellungen

†) Vgl. auch Hieron. ad Jes. 6, 9: Pauli quoque idcirco ad Hebr. epistolae contradicitur, quod ad Hebraeos scribens utatur testimoniis, quae in Hebraicis voluminibus non habentur.

bei Bleek I, 338—381. — Auch in den Schriften des Lukas haben die Citationsformeln gar nichts mit der Gewohnheit unseres Verf. gemein, sondern schließen sich der paulinischen Weise an.

3. Obwohl es unserm Briefe in Beziehung auf dessen Lehrgehalt auch an einzelnen nähern Berührungen mit nichtpaulinischen Schriften des N. T., besonders mit dem ersten Br. Petri, dem vierten Evangelium und der Apokalypse, nicht fehlt, so ist doch seine Verwandtschaft mit den paulinischen Lehrschriften in den Grundanschauungen von den Voraussetzungen, dem Wesen und den Tendenzen des Christenthums nicht nur, sondern auch in der Ausbildung und lehrhaften Verwerthung derselben eine ungleich tiefer und weiter greifende. Und gliedert man die N.-Tl. Schriften bloß zwiefach in Schriften paulinischer und nichtpaulinischer Richtung, so steht es außer Frage, daß der H.-B. neben und nächst den beiden lukanischen Geschichtsbüchern der ersten Gruppe beizuordnen sein werde. Andererseits bietet aber auch der Lehrgehalt der paulinischen Briefe eine nicht geringe Zahl von eigenthümlichen dogmatischen Anschauungen, Auffassungen und Lehrentwickelungen dar, die wir bei unserm Verf. vermissen, und die doch, wenn sie auch ihm eigen gewesen, und in dem Maße wie bei Paulus sein ganzes theologisches Denken und Lehren beherrscht hätten, bei Behandlung gleicher oder verwandter Lehrstoffe sich hätten geltend machen oder hervortreten müssen. Dasselbe gilt auch umgekehrt von dem der paulinischen Anschauung und Belehrung ferner liegenden Kreise von theologischen Lieblingsgedanken und eigenthümlichen Auffassungen unseres Verf. Und selbst da, wo die Grundgedanken der beiden Autoren wesentlich übereinstimmen und zusammentreffen, hat die selbständige Ausbildung doch wieder eine mehr oder minder individuell-verschiedene Färbung angenommen. Dies zeigt sich namentlich auch in der Fassung und Begrenzung der christlich-theologischen Begriffe und ihrer terminologischen Ausprägung, die bei Paulus viel reicher, sicherer, schärfer und markiger ist, als bei unserm Verf., und sich mit des Letztern Terminologie und Begriffsfassung kaum irgendwo vollkommen deckt. Auch finden sich unverkennbare Spuren eines neben dem Eingegangensein in die paulinische Auffassung noch fortdauernden engern Anschlusses an die Auffassnng der Urapostel (besonders des Petrus), als von Paulus erwartet werden könnte. Jedenfalls ist aber einerseits die Verschiedenheit in der Ausprägung und Verwerthung des Lehrgehaltes von der paulinischen so groß und durchgreifend, daß die Abfassung unseres Briefes durch Paulus selbst nicht nur, sondern auch durch einen dem engern, von dem Meister in schulmäßiger Abhängigkeit stehenden Kreise der Schüler und Gefährten dieses Apostels angehörigen Mann undenkbar ist; während doch andererseits auch wiederum die Uebereinstimmung in den Grundgedanken der paulinischen Auffassung des Christenthums zu der Annahme nöthiget, daß der Verfasser zwar nicht ausschließlich aber doch

hauptsächlich dem großen Heidenapostel die Grundlagen seiner christlich-theologischen Erkenntniß verdanke, denen er dann von einer verschiedenen Geistesanlage und Geistesbildung getragen und getrieben eine eigenthümliche und selbständige Ausbildung und Richtung gegeben. Denn selbständig ist der Lehrbegriff unseres Briefes in der vorliegenden Ausbildung trotz aller fundamentalen Gemeinsamkeit mit dem paulinischen einerseits und dem urapostolischen andererseits. Und man mag allerdings diese specifische Ausprägung des christlichen Lehrgehaltes mit Holtzm. (II, 586 ff. und bei Bunſ. VIII, 380 ff.) als christlichen Alexandrinismus bezeichnen, so lange man, wie billig, diese Benennung bloß auf die Fruchtbarmachung des in Alexandrien gewonnenen vorchristlichen Bildungsstandes für die Ausbildung des genuin christlichen Lehrstoffs nach der durch diesen Bildungsstand indicirten Richtung hin, so wie insbesondere für die hermeneutische Begründung und die terminologische Einfassung derselben gründet.

4. Die einzelnen Lehrmomente, in welchen der Verf. des H.-B. sich mit specifisch-paulinischen Doctrinen in auffälliger Weise berührt, hat Thol. 44 folgendermaßen zusammengestellt: „1) Gott, der Grund und das Ziel aller Wesen: 2, 10; Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6. 2) Die Lehre von Christo als εἰκών Gottes und Vermittler bei der Weltschöpfung: 1, 1—3; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15. 16. 3) Die Lehre von Christi Erniedrigung und der darum ihm zu Theil gewordenen Erhöhung: 1, 4; 2, 9; Phil. 2, 8. 9. 4) Daß Christus dem Tode die Macht genommen: 2, 14; 1 Kor. 15, 54. 55. 57; 2 Tim. 1, 10. 5) Daß Christus ein für allemal für die Sünde gestorben und nun über alles Leiden für dieselbe erhaben ist: 9, 26. 28; 10, 12; Röm. 6, 9. 10. 6) Christus, der μεσίτης zwischen Gott und Menschen: 8, 6; 9, 15; 12, 24; Gal. 3, 19 f.; 1 Tim. 2, 5. 7) Daß Christus nach Vollendung des Erlösungswerkes sich über alle Himmel erhoben hat: 7, 26; 4, 14; Eph. 4, 10. 8) Daß er uns nun beim Vater vertritt: 7, 25; Röm. 8, 34. 9) Daß er zur Rechten des Vaters herrscht bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte: 10, 12. 13; 1 Kor. 15, 25. 10) Daß er wieder erscheinen wird Denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit: 9, 27 f.; Tit. 2, 13; 2 Tim. 4, 18; Röm. 8, 24; 13, 11. 11) Daß der alte Bund nur Schattenriß der Güter des neuen ist: 8, 5; 10, 1; Kol. 2, 17. 12) Daß zwischen dem alten und neuen Bunde das Verhältniß von σάρξ und πνεῦμα stattfindet, daß jener äußerlich reinigt, aber nicht belebt, daß er nur eine pädagogische Anstalt ist: 7, 16. 18. 19; 8, 7; 9, 9. 10. 13; 10, 14. 16. 20; Röm. 2, 29; 2 Kor. 3, 6. 7; Gal. 3, 3. 24; 4, 3. 9. 13) Daß erst durch Christum der freie Zutritt zum Vater erworben: 10, 19; Eph. 2, 18; Röm. 5, 2. 14) Anklang an die paulinische Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung: 6, 10 f.; 10, 22—24.“ — Mit dem vierten Evangelium berührt er sich näher

noch als mit Paulus in der Logoslehre: 1, 1—3; Joh. 1, 1 ff., obwohl er die Bezeichnung Christi nach seiner Präexistenz als λόγος nie gebraucht; — mit Petrus in der Anschauung von dem Eingetretensein des ἔσχατον τῶν ἡμερῶν: 1, 1; 1 Petr. 1, 20; Act. 2, 17, — von der Fremdling- und Pilgrimschaft der Gläubigen auf Erden: 11, 9. 13; 13, 14, — in dem besondern Gewichte, das der Himmelfahrt Christi beigelegt wird: 4, 14; 6, 20; 9, 11. 24; 1 Petr. 3, 22; Act. 1, 22; 5, 32, — in dem Festhalten der A.-Tl. Unterscheidung von Schwachheits-, Irrthums- und Bosheitssünde: 5, 2; 9, 7; 6, 4—6; 10, 26. 27; 1 Petr. 1, 14; Act. 3, 17—23, — in der Fassung des Glaubensbegriffes: 11, 1; 1 Petr. 1, 4—9. 21; — in der Lehre von dem geistlichen Priesterthum der Christen: 13, 10; 7, 25; 4, 16; 10, 19; 1 Petri 2, 5. 9, — in der Erwartung der Parusie Christi als unmittelbar nahe bevorstehend: 10, 37; 1 Petr. 4, 17 (vgl. Jak. 5, 8), — in den beiden letztgenannten Stücken auch mit der johanneischen Apokalypse (1, 6; 5, 10; 20, 6; — 1, 3; 3, 11; 22, 10. 12. 20), mit der unser Brief auch in der Anschauung vom himmlischen Jerusalem (11, 10; 12, 22; 13, 14; Apok. 21, 2 ff. 10 ff.; 3, 12) sich näher berührt als mit der gelegentlichen Erwähnung desselben bei Paulus (Gal. 4, 26), — mit 2 Petri 3, 7. 10 in der Erwartung des Untergangs von Himmel und Erde bei der Zukunft Christi: 1, 11. 12; 12, 26. 27, — mit 1 Joh. 3, 8 in der Anschauung, daß Christus gekommen sei, die Werke des Teufels zu zerstören in C. 2, 14 ꝛc.

5. Dagegen entfaltet sich die individuell-theologische Eigenthümlichkeit unseres Verf. und die verschiedenartige Richtung und Ausprägung seines Lehrsystems hauptsächlich in Folgendem. Zunächst fällt es auf, daß er in eigener Rede Gott nie, wie so häufig bei Paulus geschieht, als den Vater schlechthin, oder als Gott den Vater, oder als den Vater Jesu Christi bezeichnet, vgl. zu 7, 3, was um so auffallender ist, als er Christum mit besonderer Vorliebe meist als ὁ υἱός oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ vorführt. In Beziehung auf die Christologie steht zwar bei Paulus wie bei unserm Verf. die Lehre von der Präexistenz Christi als des Erstgebornen unter vielen Brüdern (Hebr. 1, 6; 2, 12. 13; Röm. 8, 29), als des Abglanzes der göttlichen Herrlichkeit und des Ebenbildes seines Wesens, als des Vermittlers der Schöpfung, des Erben und Trägers aller Dinge (Hebr. 1, 1—3) im gebührenden Vordergrunde, aber Ausdruck, Gestaltung und Fassung dieser Idee erinnert bei Letzterem mehr an die philonische Logoslehre als an die in ihrer terminologischen Ausprägung selbständige Gestaltung derselben bei Paulus. Auch tritt bei unserem Verf. (vgl. Weiß 146) mehr und stärker als bei Paulus die Bezugnahme auf das irdisch-menschliche Sein und Leben Christi hervor (2, 14. 17. 18; 4, 15; 5, 7. 8; 12, 3). Besonders auffallend und charakteristisch ist aber der

Unterschied, daß Paulus alles erlösende Gewicht auf Tod und Auferstehung, unser Verf. dagegen auf Tod und Himmelfahrt Christi legt, vgl. zu C. 13, 20. Fremd ist ihm ferner die paulinische Anschauung von Christo als dem zweiten Adam, wohl nicht der Sache (2, 6—16), aber doch dem Ausdruck nach. Mit Paulus hat er die Bezeichnung Christi als μεσίτης gemein, aber nirgends sonst im N. T. wird Christus, was unseres Briefes Alles beherrschender Haupt- und Kerngedanke ist, als ἱερεύς und ἀρχιερεύς vorgeführt.

6. Der Verf. unseres Briefes theilt allerdings mit dem Ap. Paulus die Anschauung von der universalistischen Bestimmung des Christenthums und der völligen Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden zur Theilnahme an den durch dasselbe dargebotenen Heilsgütern mit all ihren nothwendigen Voraussetzungen und Consequenzen. Er sieht die aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzte Gemeinde des neuen Bundes als Fortsetzung und Neugestaltung der alttestamentlichen Gemeinde an und bezeichnet sie daher unbedenklich mit Namen, die der letztern vordem allein zukamen, indem er sie als ὁ λαός schlechthin (2, 17; 13, 12), als ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ (4, 9) und ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (3, 6), ja sogar als σπέρμα Ἀβραάμ (2, 16) ohne Weiteres vorführt. Gott ist ihm der κριτὴς θεὸς πάντων (12, 23); und alle Menschen sind schon von ihrer Erschaffung (zum Bilde Gottes) her, Gottes Kinder (2, 10. 14) und Christi des Erstgebornen (1, 6) Brüder (2, 11 f. 17), und weil sie dies sind, geziemte es Gott, sie durch Christi Todesleiden zu erlösen und zur Herrlichkeit zu führen (2, 10). Christus hat ὑπὲρ παντὸς den Tod geschmeckt (2, 9), hat gelitten für alle Geschlechter der Menschen ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (9, 26), hat den καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν ohne Beschränkung vollzogen (1, 3). Nirgends auch hebt der Verf. die heilsgeschichtliche Nothwendigkeit der Thatsache hervor, daß Christus ein Sohn Abrahams, Juda's (auch 7, 14 nicht) oder Davids, mit desto größerem Gewichte aber die, daß er, wie einerseits υἱὸς θεοῦ, so auch andererseits υἱὸς ἀνθρώπου sein (2, 6 ff.), und Fleisches und Blutes, wie nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden es sind, theilhaftig (2, 14 ff.) werden mußte, um durch den Tod Dem die Macht nehmen zu können, der des Todes, als des gemeinsamen Fluchbannes aller Menschen, Gewalt hat (2, 14). — Aber andererseits geht er doch auch nirgends näher auf diese universalistischen Grundgedanken ein, sie treten nur als Voraussetzungen seiner Anschauung, nirgends aber als Gegenstand der Beweisführung oder näherer Erörterung hervor; bleiben immer im Hintergrunde seines Denkens und Lehrens liegen, ohne je in den Vordergrund desselben zu treten; und nirgends schreitet er von ihnen aus fort zu ausdrücklicher Erwähnung von Israels Fall und der Heiden Berufung. Man meine nicht, dies Alles erkläre sich daraus, daß er nur an Judenchristen schreibe, und

zwar an eine rein judenchristliche Gemeinde, die von dem Conflicte zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum noch unberührt gewesen sei, denn eine solche existirte damals nirgends, eine solche war auch die Muttergemeinde zu Jerusalem nicht. Und kann man wirklich es für möglich, für denkbar erachten, daß Paulus, auch wenn er an eine ausschließlich aus Judenchristen bestehende Gemeinde, über ein solches Thema und in solch eingehender Ausführung dieses Thema's, geschrieben, so rückhaltend und bloß andeutend über das, was all sein Denken und Sinnen erfüllte und beherrschte, habe schreiben können und mögen?

7. Während das urapostolische Judenchristenthum, zumal in der Muttergemeinde, in naiver Unbefangenheit noch Altes und Neues, jüdischen Tempeldienst und christlichen Gemeindecultus, neben einander dulden und üben konnte, ohne Letzteres durch Ersteres wesentlich beeinträchtigt zu glauben, hat unser Verf. eben so entschieden wie Paulus die Gefahren dieses Standpunktes erkannt, und dringt nicht minder energisch auf gänzliche Lossagung von dem durch die Stiftung des neuen Bundes abrogirten und in sich erstorbenen (8, 13) Judenthum (13, 13). Aber während Paulus das Christenthum von derjenigen Seite ansieht und geltend macht, nach welcher es als ein durchaus Neues, nach Form und Inhalt Selbständiges in die Welt eintrat, sobald dieselbe zu seiner Annahme herangezogen und herangereift war, stellt der H.-B. es unter den Gesichtspunkt der διόρθωσις (9, 10), d. h. einer Zurechtbringung, einer Erneuerung und Verklärung, Vergeistigung und Verhimmlischung des Alten, durch welche das Vorbild zum Urbild, der Schatten zum Wesen (10, 1), das Zeitliche zum Ewigen, das Wandelbare und Vergängliche zum Unwandelbaren und Unvergänglichen (12, 27) umgestaltet wird. Die Tendenzen bleiben dieselben: Sühnung, Reinigung, Heiligung, — aber dort konnten sie nur äußerlich, fleischlich, bildlich dargestellt werden, hier dagegen innerlich, wesentlich, ewig gültig; auch die Formen und Namen, die Mittel und Substrate dauern fort: Priesterthum, Cultusstätte, Opfer, Sühnblut, Besprengung 2c., — aber dort ist alles dies schattenhaft, vergänglich, irdisch, hier dagegen wesenhaft, ewig, himmlisch (C. 9. 10). Paulus dringt mit seiner Polemik gegen das Alte von der Peripherie aus in das Centrum ein, zerstört das äußere Bollwerk: Beschneidung, Speisegesetze, Sabbathsverpflichtung 2c., um das Innere der gegnerischen Festung in seiner Haltlosigkeit zu offenbaren; — unser Verf. schlägt den umgekehrten Weg ein: vom Priesterthum des alten Bundes ausgehend und dessen gänzliche Ohnmacht und Unfähigkeit zur Ausrichtung seiner Aufgabe darthuend, deutet er nur im Allgemeinen darauf hin, daß mit der Abrogation und Neugestaltung des Priesterthums auch nothwendig das ganze Gesetz abrogirt und erneuert sein müsse (7, 12). Bei der Erörterung des A.-Tl. Opfercultus ist es auch auffallend, daß unser Verf.

gerade das Moment desselben, welches Paulus vor allen andern hervorhebt und allein christlich umdeutet, nämlich das Essen des Paschalammes (1 Kor. 5, 7), ganz unbeachtet läßt (denn 11, 28 hat einen andern Zweck), — um so auffallender, als er, um den A.-Tl. Opfercultus nach all seinen Hauptrichtungen zu verwerthen, neben dem Kernopfer des gr. Sühntages auch noch das Opfer der rothen Kuh (9, 13) und das Bundes- und Weiheopfer (9, 19 ff.) herbeizieht. — Am durchgreifendsten ist aber bei Beiden auf diesem Gebiete die verschiedenseitige Auffassung von dem Wesen, der Stellung und Aufgabe des Gesetzes. Paulus betrachtet das Gesetz von der Seite, nach welcher es als kategorische Forderung an das Bundesvolk herantritt: es muß vollkommen und allseitig erfüllt werden, um den Segen, den es verheißt, gewähren zu können, und da dies bei der sündlichen Schwäche der menschlichen Natur unmöglich ist, so kann es an sich nur seine verdammende, nicht seine beseligende Wirkung entfalten; und in jener, nicht in dieser liegt seine heilsgeschichtliche Bedeutung, durch sie hauptsächlich hat es seine Aufgabe, ein Zuchtmeister zu sein auf Christum, erfüllt. Er legt also das Hauptgewicht auf das Sittengesetz. Anders unser Verf.; er faßt das Gesetz nicht sowohl als Forderung, denn als Gewährung ins Auge; es ist ihm ein Organismus von göttlichen Veranstaltungen, durch welchen dem Volke Gottes vorerst wenigstens schattenbildlich und äußerlich gegeben werden sollte, was ihm erst im καιρὸς διορθώσεως (9, 10) wesenhaft und urbildlich dargeboten werden konnte. Es ist also vor Allem das Cultusgesetz, mit welchem er es zu thun hat; die Propädeutik des Sittengesetzes kommt bei ihm nicht in Betracht.

8. In Beziehung auf die Anthropologie denkt Paulus traducianisch, unser Verf. dagegen creatianisch, vgl. zu 12, 9. Ersterer bezeichnet schon das durch die Schöpfung der Menschen gesetzte Verhältniß zu Gott als ein Kindschafts-, und zu Christo als ein Bruderschaftsverhältniß (vgl. zu 2, 10), Paulus dagegen nur das durch die Erlösung gesetzte. Fremd ist unserm Verf. auch die Bezeichnung des ethischen Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα im wiedergeborenen Menschen, vgl. zu 12, 9. Besonders auffallend ist seine abweichende Fassung des Glaubensbegriffes von der des Paulus, vgl. zu 11, 7. Sein Gerechtigkeitsbegriff wurzelt noch im A.-Tl. Sprachgebrauch, vgl. zu 11, 7. Fremd sind seinem Sprachgebrauche auch die paulinischen Stichwörter δικαιοῦν, δικαίωσις, δικαιοσύνη ἐκ πίστεως; dagegen sind die Ausdrücke ῥαντίζειν und ῥαντισμός als Bezeichnung der Zutheilung des Heils (10, 22. 29; 12, 24), die bei Paulus nirgends vorkommen, ihm auch auf N.-Tl. Boden geläufig (vgl. 1. Petr. 1, 2). Den Begriff der Heiligung identicirt er mit dem der Reinigung (9, 13. 14), eine ebenfalls bei Paulus undenkbare Begriffsfassung. Ueberdem ist Christus bei ihm der ἁγιάζων (2, 11), bei Paulus

Gott. Glaube und Werke bilden keinen Gegensatz bei ihm, wie bei Paulus, und es fehlt ihm der paulinische Terminus der ἔργα νόμου; während die ihm eigenthümliche Bezeichnung ἔργα νεκρά (6, 1; 9, 14) bei Paulus so wenig, wie sonst in der Schrift sich findet. Auffallend ist endlich die Nichterwähnung der Lehre vom Abendmahl, die doch sowohl bei 6, 2 wie bei 7, 1 und auch wohl bei 13, 9. 10 ihm sehr nahe lag, und deren sachliche Entwickelung, als Gegenbild der Passamahlzeit, man von seinem allenthalben hervortretenden Grundstreben, alle N.-Tl. Heilsgüter als schattenhaft auch schon im alten Bunde vorhanden, und umgekehrt Alles, was dem Judenchristen vom alten Bunde her lieb und werth sein mußte, als im neuen Bunde erst in vollkommener Wesenhaftigkeit dargeboten zu erweisen, hätte erwarten sollen, vgl. zu 6, 2.

§. 4. Veranlassung und Zweck der Abfassung.

1. Der Verf., welcher nach 13, 19 früher in einem nahen persönlichen Verkehr mit seinen Adressaten gestanden, und denselben bald erneuern zu können hofft (13, 23), muß während seiner Abwesenheit Kunde über sie erhalten haben, welche Besorgnisse betreffs der Festigkeit und Freudigkeit ihres Beharrens im christlichen Glauben und Bekenntniß in ihm erweckten. Es fehlt ihnen Eifer, Interesse und Verständniß für tieferes Eindringen in die christliche Heilserkenntniß (5, 11), während sie fremde Lehren, die das Herz nicht durch Gnade, sondern durch Speisen u. dgl. festmachen wollen, nicht mit gebührender Entschiedenheit von sich weisen (13, 9); sie sind lau und träge geworden im Streben nach christlicher Heiligung (6, 12; 12, 12. 13.) und im ernsten Kampfe wider ihre sündlichen Neigungen (12, 4), sie scheuen die Schmach des christlichen Namens (12, 13), murren über die vielen Trübsale, die um ihres Bekenntnisses willen sie betroffen haben und noch betreffen (12, 5 ff.); Neigung zu Weltlust und profanem Sinne scheint sich bei ihnen einzuschleichen (12, 16. 17) und der Eifer in der Theilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zu erkalten (10, 25), so daß sie in Gefahr stehen, auf diesem abschüssigen Wege in gänzlichen Abfall vom Christenthum zu gerathen (6, 3 ff.; 10, 26 ff.). Darum richtet er als Vorläufer seiner baldigen persönlichen Ankunft (13, 19. 23) diesen λόγος παρακλήσεως (13, 22) an sie, der auf Grund eingehender Belehrung über das, was ihnen im Christenthum dargeboten ist, und über das Verderben, dem sie durch Abfall von demselben rettungslos anheimfallen müssen, sie zum treuen Festhalten am christlichen Glauben und Bekenntniß ermahnt.

2. Es sind nach 13, 9 διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι, welche die Leser von dem wahren und ewigen Heilsgrunde des Christen-

thums abzuleiten suchen, unter denen beispielsweise die eine genannt wird, die darauf ausgeht, das Herz durch Speisen, statt durch Gnade festzumachen. Daß wir dabei an die gesetzlichen Bestimmungen über Essen und Trinken, sowohl verbietender wie gebietender Art, wahrscheinlich (worauf die Epitheta ποικίλαι καὶ ξέναι hinzuweisen scheinen) in der kleinlichen Ausbildung und Erweiterung, die der jüdische Rabbinismus ihnen schon zur Zeit Jesu gegeben hatte, zu denken haben, wird nicht nur wahrscheinlich gemacht durch die Analogie der parallelen Stelle 9, 10, wo unter den δικαιώματα σαρκὸς des alten Bundes, die das Gewissen der Dienenden nicht zu vollenden vermögen, auch die βρώματα καὶ πόματα καὶ διάφοροι βαπτισμοί speciell hervorgehoben werden, sondern auch durch den Zusammenhang in C. 13 selbst außer Zweifel gesetzt, der darauf ausgeht, zu zeigen, daß, wie überhaupt im Christenthum alle gottesdienstlichen Mittel und Träger der Heiligung aus irdischen, fleischlichen zu ewigen, himmlischen verklärt und vergeistigt sind, so auch insonderheit die Vergewisserung des Herzens über den Besitz des Seelenheils nicht mehr im Meiden oder Genießen dieser oder jener absonderlichen leiblichen Speise, sondern lediglich in dem Genuß der geistigen und himmlischen Speise der Gnade Gottes in Christo zu suchen sei. Daß die zur Unterschätzung der specifisch-christlichen Heilsgüter verleitende Anziehungskraft, die leichtlich in völligen Abfall vom christlichen Glauben hineinziehen kann, vom Judenthum ausgehend zu denken ist, und zwar durch Vermittelung des jüdischen Satzungswesens, dessen Beobachtung das ursprüngliche Juden-Christenthum als ehrwürdige, von den Vätern ererbte Sitte aus dem Judenthum mit herübergenommen hatte, ergiebt sich nicht nur aus der ganzen Haltung und Tendenz des Briefes (vgl. §. 2, 6; 3, 1), sondern insbesondere auch aus der Mahnung in 13, 13, mit dem Judenthum vollends zu brechen. Daß aber außer diesem, wie die Erfahrung mehr und mehr zeigte, gefährlichen Festhalten des ursprünglichen Juden-Christenthums an den Formen, Gebräuchen und Satzungen der väterlichen Religionsübung auch schon, wie Holtzm. I, 28 f. wahrscheinlich zu machen sucht, die häretischen Tendenzen des Ebionitismus mit ihren christologischen Abirrungen in die Gemeinde der Empfänger des Briefes eingedrungen und vom Verf. berücksichtigt und bekämpft worden seien, möchte schwerlich zu erweisen sein. Denn der in C. 2. 3 gelieferte Beweis von der Erhabenheit Christi über die Engel verräth doch nirgends eine deutliche und unabweisbare Beziehung auf die specifisch-ebionitischen Tendenzen, Christum als primus inter pares in die Reihe der Engel zu stellen, oder nach Andern in ihm den πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα, πάντα κυριεύοντα zu verehren (Epiph. haer. 30, 16), und hat in der ausgesprochenen und planmäßigen Absicht des Verf., die Erhabenheit Christi über alle Vermittler der A.-Tl. Offenbarung, zu denen nach 2, 2 als

Promulgatoren des sinaitischen Grundgesetzes auch die Engel gehörten, hinlänglichen Anlaß und Boden.

3. Die von der Voraussetzung, daß der Brief nach Palästina, näher nach Jerusalem gerichtet gewesen, ausgehende Meinung vieler Ausleger, daß ganz besonders, und vor allem Andern der Prunk und der Glanz des täglich vor den Augen der Leser sich entfaltenden Tempelcultus einen verführerischen und zum Judenthum sie zurückziehenden Einfluß auf dieselben geübt, und der Verf. dieser Gefahr habe vorbeugen oder entgegenarbeiten wollen, hat nirgends im ganzen Briefe Anhalt und Berechtigung, sondern wird lediglich aus eigenen Mitteln hineingedeutet, vgl. §. 5, 6. Ebenso wenig und noch weniger hat die von Thiersch (De epist. ad Hebr. 1848, S. 2 ff., die Kirche im apost. Zeitalter, 1852, S. 188 ff.) aufgebrachte Meinung, daß der Brief ein Trostschreiben an die jerusalemischen Christen sein solle, veranlaßt durch die endlich seitens des Synedriums förmlich vollzogene Excommunication und Ausschließung derselben vom Tempelcultus, irgend welchen Anhalt im Briefe. Fordert doch der Verf., statt seine Leser über eine solche Ausschließung zu trösten, sie vielmehr von sich aus auf, aus freiem Antriebe vom Judenthum sich gänzlich loszusagen (13, 13). Vgl. auch Köstl. II, 375 ff. Dasselbe gilt auch (vgl. noch zu 3, 14) von der eigenthümlichen Modification, welche Ebr. dieser Auffassung gegeben hat (S. 411 ff.), derzufolge „der Brief für einen geschlossenen Kreis von Neophyten in Jerusalem bestimmt war (5, 11 ff.), welche aus Angst vor der Exclusion vom Tempelcultus scheu geworden, Miene machten, sich vom Christenthum wieder zurückzuziehen (10, 25), deshalb neu in Unterweisung genommen waren, und zu deren Unterricht nun der H.-B. eine Art von Leitfaden bilden sollte.“ Dagegen zeigt der Brief in C. 12, 5—11 unverkennbar, daß die auch nach dem Ueberstehen einer planmäßigen, harten und durchgreifenden Verfolgung (10, 32 ff.) bis in die Gegenwart (13, 3) noch fortdauernd über sie ergehenden Leiden und Trübsale eine endliche Ermattung ihres christlichen Eifers (12, 13. 13) bewirkt hatten. Und nimmt man hinzu, daß der vom Verf. befürchtete Rückfall seiner Leser ins Judenthum nirgends als ein widerwilliger, oder durch den Terrorismus jüdischer Verfolgungssucht erzielter, sondern vielmehr als ein aus eigener Anhänglichkeit an das Judenthum nebst Mangel an christlicher Erkenntniß hervorgehender erscheint, so werden wir jene Verfolgungen der Gemeinde nicht sowohl in einer jüdischen, als vielmehr in einer heidnischen Action zu suchen haben; und die Vermuthung kann Raum gewinnen, daß gerade deshalb die Rückkehr ins Judenthum ihnen so verlockend war, weil sie ihnen kraft der staatlichen Anerkennung desselben als einer religio licita mehr rechtlichen Schutz und Schirm gegen heidnische Anfeindung und Verfolgung zu bieten schien, als das dem römischen Staate gegenüber völlig rechtslose

und als Atheismus verschrieene Christenthum. Eine Stütze dürfte diese Auffassung vielleicht auch in C. 12, 15—17 finden, wo das den Lesern geflissentlich vorgehaltene Warnungsbeispiel Esau's, der um einer Speise willen seine Erstgeburt dahin gab, und später mit Thränen vergebens den verscherzten Segen wieder zu gewinnen suchte, eine treffende Analogie zu der dabei vorausgesetzten Herzensstellung der Leser darbietet.

§. 5. Die Empfänger des Briefes.

1. Daß unser Brief zunächst für einen juden-christlichen Leserkreis bestimmt gewesen sei, kann als allgemein anerkannt angesehen werden, und ergiebt sich unzweifelhaft aus dem Inhalt und der Tendenz desselben, ist auch so gut wie ausdrücklich in dem Gegensatze, den das ἡμῖν in 1, 1. b zu dem τοῖς πατράσιν in 1, 1. a bildet, ausgesprochen. Aber in Beziehung auf die nähere Begrenzung und Bestimmung dieses Leserkreises gehen die Ansichten nach allen möglichen Richtungen auseinander, und wo nur im ersten Jahrh. christliche Gemeinden mit juden-christlichen Elementen bekannt waren oder vermuthet werden konnten, hat man auch die ersten Leser des H.-B. zu suchen unternommen, während Andere (zuletzt noch Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, 304) es vorzogen, ihn an alle Juden-Christen in Bausch und Bogen gerichtet sein zu lassen. Doch hat sich heute bereits das Gewirre der Meinungen soweit abgeklärt, daß nur noch von drei verschiedenen Addressen die Rede ist: 1) nach Palästina resp. Jerusalem, so unter den Neuern insbesondere Bl. de W. Thol. Thiersch, Ebr. Del. Lün., Riehm, Maier, Moll 2c.; 2) nach Aegypten resp. Alexandrien, so Bunsen, Wies., Hilgenfeld, Volkmar, Köstlin, Ritschl und 3) nach Italien resp. Rom, so Wetstein, Baur, Ewald, Alford, Holtzmann. Es wird sich aus den nachstehenden Untersuchungen ergeben, daß die erstgenannte Meinung das größte Maß von Unwahrscheinlichkeit gegen sich, die letztgenannte aber das größte Maß von Wahrscheinlichkeit für sich hat.

2. Die Ansicht, daß der H.-B. an die Judenchristen überhaupt, ohne Beschränkung auf ein bestimmtes Land oder eine bestimmte Gemeinde gerichtet sei, ist schon oben §. 2, 2 als unzulässig zurückgewiesen worden. Die dort angeführten Stellen des Briefes schließen aber größtentheils zugleich auch die Annahme aus, daß er an eine bestimmte, mehrere Gemeinden umfassende Landeskirche gerichtet sei, und fordern die Beschränkung seiner Addresse auf eine bestimmte und namhafte Einzelgemeinde. Aber wir müssen in dieser Beschränkung noch weiter fortschreiten bis zu

der Behauptung, daß seine Addresse nicht auf eine ganze Gemeinde als solche, sondern nur auf einen größern oder kleinern Bruchtheil einer solchen gelautet haben könne. Dazu nöthigt unabweislich C. 13, 24, wo der Verf. die Addressaten bittet, alle ihre Vorsteher und alle Heiligen, d. h. alle Glieder der Gemeinde zu grüßen. Wie groß dieser Kreis der Addressaten gewesen sei, und in welchem numerischen Verhältniß er zur Gesammtgemeinde gestanden, läßt sich nicht bestimmen. Doch macht die Haltung der Rede durchweg den Eindruck, daß er sich nicht auf einige wenige Gemeindeglieder beschränkt, sondern auf eine größere Anzahl derselben sich erstreckt habe, die, sei es durch ihr besonderes Verhältniß zum Verf., das nach 13, 19 das einer nähern Anhänglichkeit an denselben, und wahrscheinlich das der Schüler zu ihrem ehemaligen Lehrer war (vgl. auch 6, 11 ff.), — sei es durch anderweitige Verhältnisse, eine unterschiedliche und in sich abgegrenzte Stellung in der Gemeinde einnahmen. Da nun die Empfänger jedenfalls Judenchristen waren, und nach den damaligen Gemeindeverhältnissen die Unterscheidung aller Gemeindeglieder nach ihrer jüdischen oder heidnischen Abstammung die nächstliegendste und durchgreifendste war, auch von diesem Gesichtspunkte aus das specielle Interesse des Verf., das ihn gerade diesem Bruchtheil der Gemeinde näher verbindet, sich am einfachsten erklärt, so liegt die Vermuthung am nächsten, daß der Brief sich an den judenchristlichen Theil einer aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzten Gemeinde gerichtet habe; wobei es indeß noch fraglich bleibt, ob die Addresse alle Judenchristen dieser Gemeinde umfaßte, oder (wofür 5, 11 ff. günstig scheint) nur einen engern, in sich abgegrenzten Theil derselben, etwa einen Kreis von Neophyten aus der Zeit der früheren Anwesenheit des Verf. in der betreffenden Gemeinde (13, 19), deren Lehrer damals der Verf. vielleicht war.

3. Was gegen die Fassung der bezüglichen Gemeinde als einer gemischten geltend gemacht wird, gilt, soweit es überhaupt zutreffend ist, nur gegen die allerdings unzulässige Auffassung, nach welcher der Brief ebenso wie die paulinischen Gemeindebriefe an eine gemischte Gemeinde als solche, d. h. an ihre Gesammtheit gerichtet sein soll. So wenn Lün. 36 f. bemerkt: „Auf Zustände, wie sie durch das Zusammenleben bekehrter Juden mit bekehrten Heiden nothwendig sich bedingten, und welche wegen der mannichfachen Conflicte, die sie mit sich führten, zu wichtig waren, als daß sie unbeachtet hätten bleiben können, wird nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen; nirgends ist vom Verhältniß der Heiden zu den Juden und beider zum Reiche Gottes die Rede; nirgends werden für den beiderseitigen Verkehr Verhaltungsmaßregeln gegeben, vielmehr wird Alles speciell zu dem schon in seinen Vätern geheiligten jüdischen Gottesvolke in Beziehung gesetzt.“ Weiter wird dann geschlossen, daß, da unter allen bekannten

Landeskirchen und Gemeindeorten der damaligen Zeit nur Palästina und insbesondere Jerusalem diesen Voraussetzungen des Briefes entspräche, so könne nur dort die Addresse desselben gesucht werden. Auch Köstl. I, 420 glaubt durch solche oder ähnliche Gründe gegen Wies. dargethan zu haben, daß „Heidenchristen, natürlich mit Ausnahme völlig nationalisirter Proselyten, in dem größeren oder kleineren Kreise, an welchen der Brief gerichtet sei, nicht vorhanden gewesen sein könnten," — benutzt aber dies vermeintliche Resultat zur Stützung seiner Ansicht, daß der H.-B. nach Alexandria gerichtet gewesen sei, wo er um diese Zeit ebenfalls eine rein judenchristliche Gemeinde voraussetzen zu dürfen glaubt. Aber der beiderseitige Beweis taugt schon deshalb nichts, weil er schon auf eigenem Boden nicht mit Sicherheit Wurzel fassen kann. Denn es ist unerwiesen und unerweislich (und nicht einmal für Jerusalem selbst wahrscheinlich), daß die palästinensischen Gemeinden bis zu jener Zeit völlig unvermischt mit heidenchristlichen Elementen geblieben seien (vgl. Ritschl 93), — und was Aegypten betrifft, so wissen wir nicht einmal, ob damals überhaupt schon eine christliche Gemeinde in Alexandrien bestanden habe, geschweige denn, wie sie zusammengesetzt gewesen sei. Auf dem Boden unserer Auffassung aber ist jene Argumentation erst vollends ganz machtlos. Nicht um Herstellung oder Erhaltung von Frieden und Eintracht, von gegenseitiger Achtung und Anerkennung zwischen verschiedenen christlichen Richtungen innerhalb der Gemeinde handelt es sich bei der Abfassung des H.-B. (doch fehlt es in den, einen mehr allgemeinen Charakter annehmenden, Schlußermahnungen des Briefes auch nicht an darauf bezüglichen Mahnungen: 12, 14; 13, 1); viel Wichtigeres stand auf dem Spiele, viel Gefährlicheres bedrohte die Leser; um Sein und Nichtsein ihres Glaubens und ihres Bekenntnisses, ihres ganzen Christenthums handelte es sich; und von diesem Einen ist Herz und Sinn des Verf. so erfüllt und darob ist er so sorgenvoll und bekümmert, daß er darauf in all seinen Ermahnungen immer und immer wieder zurückkommt, und darauf allein alles Gewicht legt. Wie kann man unter solchen Umständen noch verlangen, daß er, statt davon zu reden, wovon das Herz allein ihm brannte, seinen judenchristlichen Lesern vielmehr „Verhaltungsmaßregeln für den Verkehr" mit ihren heidenchristlichen Gemeindegenossen hätte geben sollen? — Daß aber „vielmehr Alles speciell zu dem schon in seinen Vätern geheiligten Gottesvolke in Beziehung gesetzt werde," ist nur in dem oben bei §. 2, 1 und §. 3, 6 aufgewiesenen Sinne wahr, und hat in diesem Sinne durchaus nichts Präjudicirliches gegen die Annahme einer aus Heiden- und Judenchristen gemischten Gemeinde.

4. Noch auf einem anderen, aber nicht minder bodenlosen Wege finden wir eine Strecke lang die Vertheidiger der alexandrinischen

3*

Addresse mit denen der jerusalemischen Hand in Hand gehen. Man sagt nämlich: Die Leser des Briefes wohnten offenbar in der Nähe eines jüdischen Tempels, hatten den verlockenden Prunk seines Gottesdienstes vor Augen, betheiligten sich noch aus alter Gewohnheit an demselben, und hielten sogar die Betheiligung an seinem Reinigungs- und Opferdienste, besonders auch an den dort veranstalteten Opfermahlzeiten, noch für ein nothwendiges Erforderniß zu ihrer völligen Sühnung und Heiligung. Einen jüdischen Tempel und Tempeldienst gab es damals aber nur zu Jerusalem und zu Leontopolis (in Aegypten), — folglich kann die Addresse des Briefes nur entweder in Palästina oder in Aegypten gesucht werden. Wären die Voraussetzungen dieser Argumentation richtig (was sie aber durchaus nicht sind, vgl. unten Nr. 6), so müßten wir unbedenklich die Alternative zu Gunsten Jerusalems auflösen. Denn der Verf. spricht allenthalben, wo seine Argumentation auf die irdische Cultusstätte, auf ihre Entstehung (8, 5) und Einrichtung, ihren Bestand und ihre Geltung, sowie auf den dort verrichteten Gottesdienst eingeht (C. 9), augenscheinlich und ausdrücklich (9, 1) nur von dem auf Gottes Befehl durch Moses nach dem ihm gezeigten himmlischen Vorbilde (8, 5) errichteten Heiligthume, als dessen legitime Fortsetzung und Erneuerung er bei seiner strengen Auffassung des A.-Tl. Gesetzes ja auch nicht den eigenwillig und ohne alle theokratische Berechtigung (obwohl der Erbauer Onias sich auf Jes. 19, 19 berief) zu Leontopolis erbauten Tempel, sondern nur das unter voller göttlicher Autorisation zu Jerusalem erbaute Gotteshaus ansehen konnte; — wie er denn auch von daher, und nicht von dem Winkelcultus zu Leontopolis her Namen und Ausdruck hernimmt für die Bezeichnung der himmlischen Gegenbilder des irdischen Heiligthums, wenn er z. B. in 12, 22 den Christen zuruft: „Ihr seid gekommen zu einem Berge Zion, zu einer Stadt des lebendigen Gottes, zu einem himmlischen Jerusalem." Das Gewicht dieses Arguments kann auch durch den Hinweis auf die wahrscheinlich alexandrinische Geburt, Erziehung und Bildung unseres Verf. nicht beseitigt oder abgeschwächt werden, denn wir wissen, daß die ägyptischen Juden selbst kein rechtes und volles Vertrauen zu ihrem selbsterwählten Tempel zu fassen vermochten, daß sie die Existenz und den Gebrauch desselben nur als durch den Nothstand bedingt rechtfertigten, daß sie willig den Vorrang des jerusalemischen Heiligthums anerkannten, durch Schenkungen, Opfergeben und Entrichtung der Tempelsteuer an dasselbe diese Gesinnung gern bethätigten, und womöglich wenigstens einmal in ihrem Leben persönlich dort anbeten und opfern zu können suchten.

5. Freilich hat Wies. II, 34 f., 51 ff. ein neues Argument aufgebracht, durch welches es außer Zweifel gesetzt werden soll, daß der Verf. des H.-B. nicht den jerusalemischen, sondern allein

den leontopolitanischen Tempel und Tempeldienst im Auge gehabt haben könne, — ist aber damit schon von Lün. II, 41 ff. und Holtzm. bei Bunf. VIII, 528 ff., sowie von Ritschl 91 f., der sonst sowohl in Beziehung auf den Verf. (Barnabas) wie auf die Addresse ihm beistimmt, so überzeugend und schlagend zurückgewiesen worden, daß diese Art von Beweisführung als völlig und für immer abgethan angesehen werden kann. Sie lautet folgendermaßen: Hätte der Verf. das jerusalemische Heiligthum im Auge gehabt, so würde er eine Unkenntniß seines Bestandes, seiner Einrichtung und des dort gepflogenen Gottesdienstes an den Tag legen, die bei einem mit dem A. T. so wohlbekannten Manne völlig undenkbar ist. Da nun aber diese Abweichungen von dem Bestande und der Praxis zu Jerusalem bei dem leontopolitanischen Tempel und Tempeldienste theils nachweislich, theils wahrscheinlich sind, so muß es als außer Frage stehend anerkannt werden, daß der Verf. diese und nicht jene meine. Dahin rechnet Wies. namentlich: daß in 9, 1—5 der goldene Räucheraltar nicht als im Heiligen, sondern als im Allerheiligsten, die Bundeslade nebst Zubehör als noch vorhanden, und der Mannakrug und Aaronsstab nicht nur als ebenfalls noch vorhanden, sondern auch als in der Bundeslade befindlich dargestellt seien, daß ferner in 7, 27 und 10, 11 gelehrt sei, der Hohepriester bringe für seine und des Volkes Sünde täglich im Allerheiligsten des Tempels Opfer dar, während er zu Jerusalem bekanntlich nur einmal im Jahre, nämlich am gr. Sühntage, das Allerheiligste habe betreten dürfen. — Wir müssen die Erörterung über die Frage, ob und wie weit die angeführten Stellen Solches wirklich aussagen, und wie (wenn und insofern sie es aussagen) solche Unkenntniß zu erklären sei, der Auslegung des Briefes vorbehalten; — haben es also hier, unter vorläufiger Voraussetzung der Richtigkeit des von Wies. angegebenen Thatbestandes, nur mit der Behauptung zu thun, daß derselbe mit dem leontopolitanischen Tempel in Harmonie stehe. Josephus, auf den sich Wies. beruft, bezeichnet Ant. 12, 9, 7 den ägyptischen Tempel als ὅμοιον und Ant. 20, 10 als παραπλήσιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις, spricht sich aber in B. J. 7, 10, 3 genauer dahin aus†), daß derselbe im Aeußern zwar sich durch seine thurmartige Gestalt unterscheide, im Innern aber, mit Ausnahme des Leuchters, der nicht als Leuchterstock auf dem Boden gestanden, sondern als Kronleuchter von der Decke herabhing, ganz gleichartig ausgestattet gewesen sei. Wir

---

†) Ὀνίας τὸν μὲν ναὸν οὐχ ὅμοιον ᾠκοδόμησε τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀλλὰ πύργῳ παραπλήσιον, λίθων μεγάλων εἰς ἑξήκοντα πήχεις ἀνεστηκότα, τοῦ βωμοῦ δὲ τὴν κατασκευὴν πρὸς τὸν οἴκοι ἐξεμιμήσατο καὶ τοῖς ἀναθήμασιν ὁμοίως ἐκόσμησε, χωρὶς τῆς περὶ τὴν λυχνίαν κατασκευῆς. Οὐ γὰρ ἐποίησε λυχνίαν· αὐτὸν δὲ χαλκευσάμενος τὸν λύχνον χρυσοῦν ἐπιφαίνοντα σέλας χρυσῆς ἁλύσεως ἐξεκρέμασεν.

wollen die Angabe unseres Verf. in 9, 2: ἐν ᾗ ἡ λυχνία nicht als absolut unvereinbar mit des Josephus Aussage: οὐ γὰρ ἐποίησε λυχνίαν geltend machen, da es immerhin möglich ist, daß unser Verf. den Ausdruck λυχνία auch von einem Kronleuchter gebraucht haben könne, obwohl Josephus ihn im Gegensatze zu λύχνος als Leuchterstock faßt; — aber wir fragen, wo findet sich in den Worten des Josephus der mindeste Anhalt für die durch dieselben vielmehr ausdrücklich ausgeschlossene Annahme, daß der Räucheraltar nicht (wie im Tempel zu Jerusalem) im Heiligen, sondern im Allerheiligsten gestanden habe? — Um nichts besser steht es aber auch um die Herbeiziehung von Hebr. 7, 27 und 10, 11. Allerdings zwar sagt Philo (Opp. ed. Mang. II, 321), daß der Hohepriester εὐχὰς καὶ θυσίας καθ' ἑκάστην ἡμέραν vollziehe. Setzen wir dabei auch voraus, was indeß unerweislich und mindestens unwahrscheinlich ist, daß bei Philo hier nicht eine ungenaue Beziehung auf pentateuchische Vorschriften vorliege, sondern daß er vielmehr den Cultus zu Leontopolis in seiner vom jerusalemischen abweichenden Gestalt beschreibe, — ferner auch, daß die von ihm gemeinten θυσίαι bloß als Rauchopfer zu fassen seien, so folgt doch auch dann noch nicht daraus, daß der Räucheraltar zu Leontopolis im Allerheiligsten gestanden haben müsse; — noch auch, daß Philo mit seinem täglichen Opfer des Hohenpriesters dieselbe Function gemeint habe, die unser Verf. in 7, 27 im Auge hat. Denn Letzterer denkt hier ohne Zweifel nicht an Rauchopfer, sondern an Sündopfer, und zwar an solche, wie sie nach der ihm wohlbekannten Vorschrift des Gesetzes (Lev. 16), und nach 9, 7 auch in dem von ihm beschriebenen Tempeldienste nur einmal jährlich, nämlich am großen Sühnfeste, dargebracht wurden. Die Behauptung Wieseler's aber, „daß dem Räucheropfer bei den Juden, und namentlich bei den ägyptischen Juden (wofür Philo als Zeuge aufgerufen wird) eine specifisch sühnende Kraft beigelegt worden sei," hat besonders Ritschl in ihrer ganzen Bodenlosigkeit durch eine Reihe schlagender Argumente dargethan, von denen wir nur das eine reproduciren wollen, daß Philo gerade da (II, 321), wo er das tägliche Opfern des Hohenpriesters bezeugt, als Zweck desselben nicht die Sühnung, sondern die Bitte um die Wohlfahrt und Einigung aller Glieder des Volks hervorhebt, — was freilich Wies. mit Stillschweigen übergeht. Die Deutung endlich, mittelst welcher Wies. die Stelle 9, 7 mit seiner Auffassung von 7, 27 zu vereinigen sich bemüht hat, nämlich: Der leontopolitanische Hohepriester sei zwar täglich mit Räucherwerk, aber nur einmal im Jahre mit Opferblut ins Allerheiligste gegangen, — ist so augenscheinlich bloß nichtige Ausflucht, daß sie einer Widerlegung nicht bedarf.

6. Mit der Behauptung aber, daß die Addressaten in der Nähe eines jüdischen Tempels gelebt haben müßten, verhält es sich so, daß sie zwar mit der größten Zuversicht ausgesprochen,

nirgends aber auch nur der Versuch gemacht wird, sie auch zu beweisen, angeblich, weil sie keines Beweises bedürfe, weil sie, wie Lün. 49 sagt, „der ganzen Argumentation des Briefes als überall wiederkehrende Voraussetzung zu Grunde liege." Aber das Alles beruht, näher besehen, nur auf Selbsttäuschung: Von der Voraussetzung der palästinensischen oder alexandrinischen Addresse ausgehend, legt man sich die Motive und Tendenzen des Briefes so zurecht, wie sie zu dieser Voraussetzung passen, und macht in dieser Gestalt sie dann als Beweise eben für die palästinensische oder alexandrinische Addresse geltend. Aber man weise uns nur eine einzige Stelle nach, zu deren Verständniß oder Motivirung jene Voraussetzung ein wirklich nothwendiges und unerläßliches Requisit wäre, d. h. eine solche, die nicht auch auf Grund eines außerpalästinensischen, zum Rückfall ins Judenthum hinneigenden Judenchristenthums begriffen werden könnte. Sollte denn wirklich der Beweis, der des Briefes eigentlicher Kern ist, daß nämlich die Heilsgüter der Sühnung und Reinigung, welche der Tempelcultus den Vätern durch levitisch-priesterliche Vermittelung nur in wesenloser Schattenbildlichkeit vor Augen habe stellen können, den Christen in urbildlicher und wesenhafter Vollkommenheit zu jeder Zeit und an jedem Wohnorte mittelst eigenen Hinzutretens zum himmlischen Heiligthum (4, 16; 7, 25; 10, 19) zugänglich seien, — sollte dieser Beweis für die Judenchristen in der Diaspora, denen meist wegen zu großer Entfernung vom Tempel sogar auch nicht einmal die Betheiligung an jenem bloß schattenhaften Cultus gestattet war, nicht von eben so großem und wohl noch größerem Gewicht bei der Mahnung zum Festhalten am Christenthum und der Abmahnung von der Rückkehr zum Judenthum haben sein können, wie für die palästinensischen Judenchristen? Und wenn der verlockende Reiz, den die Nähe des Tempels auf die Leser ausübte, und der Wahn, daß die Betheiligung an dem Opferdienste desselben auch ihnen noch zu ihrer vollkommenen Heiligung nöthig sei, gerade das ist, was den Verf. zur Abfassung des Briefes veranlaßte, — wie erklärt es sich dann, daß dies Alles nur „als überall wiederkehrende Voraussetzung der ganzen Argumentation des Briefes zu Grunde liegt", nirgends aber ausdrücklich hervorgehoben und namentlich berücksichtigt wird, nirgends in die Argumentation selbst hineintritt? wie auch, daß vom Tempel als solchem auch nicht ein einziges Mal im ganzen Briefe die Rede ist, sondern nur vom Heiligthum im Allgemeinen und der mosaischen Stiftshütte insbesondere? wie endlich, daß die Opfermahlzeiten, und insonderheit die Passamahlzeiten, nirgends in den Kreis der dogmatischen Erörterung, resp. des Nachweises, daß auch sie ihre unvergleichlich höheren und besseren Gegenbilder im himmlischen Heiligthum hätten, hineingezogen werden, da unter der genannten Voraussetzung doch gerade dies am Meisten hätte ins Gewicht fallen müssen?

7. Für die Ermittelung der wahrscheinlichen Addresse des H.-B. ist keine andere Stelle in demselben von so großer Wichtigkeit wie die Worte in 13, 24: ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, obwohl dieselben vielfach, theils nach geradezu entgegengesetzten Seiten hin verwerthet, theils als für unsere Frage gar nichts austragend angesehen werden. Einerseits nämlich sieht man darin ein Zeugniß, daß der Verf., der den Gruß übermittelt, sich zur Zeit der Abfassung des Briefes in Italien aufgehalten, also nicht nach Italien hin, sondern vielmehr von Italien aus geschrieben habe. So hat selbst Win. §. 66, 6 es für zulässig gehalten, die Worte als verkürzten Ausdruck für: οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀσπάζονται ἀπὸ τῆς Ἰτ. zu fassen. Aber was könnte doch den Verf. veranlaßt haben, zu dem Satze: „Es grüßen euch die in Italien wohnenden Christen," noch den völlig unnützen Zusatz: „von Italien aus" hinzuzufügen? oder gar, wie hier vorliegt, den unnützen Nebengedanken (ἀπὸ τῆς Ἰτ.) auszudrücken, und den allein wesentlichen Hauptgedanken (ἐν τῇ Ἰτ.) wegzulassen. Die sachliche und sprachliche Unzulässigkeit dieser Deutung hat auch Wies. II, 10 erkannt, aber mit dem Irrthum zugleich auch die ihm zu Grunde liegende Wahrheit: daß οἱ ἀπὸ τῆς Ἰτ. an sich nur außerhalb Italiens befindliche italienische Christen bezeichnen könne, beseitigt, indem er behauptet, der fragliche Ausdruck kennzeichne nur das Vaterland der Grüßenden, lasse es aber unbestimmt, ob sie noch oder nicht mehr in Italien sich befänden. Daß aber dennoch Ersteres gemeint sei, ergebe sich unzweifelhaft aus der Allgemeinheit des Ausdrucks, der auf die Gesammtheit der italienischen Christen, also auf Italien selbst hinweise, ferner daraus, daß nur von italienischen Christen, also von einer Gemeinde, die nur aus solchen bestand, gegrüßt werde (so auch Köstl. II, 387), endlich aus Dem, was in 13, 23 über die Gefangenschaft des Timotheus gesagt sei, der um jene Zeit gerade in Italien sich befunden habe. Da aber als Ort der Gefangenschaft des Timotheus höchst wahrscheinlich Rom zu denken, der Verf. aber nach 13, 23 dessen Ankunft erwarte, so habe man den Aufenthaltsort des Letzteren nicht in Rom selbst, sondern wahrscheinlich im südlichen Italien (etwa in Puteoli, Act. 28, 13 ff.) zu suchen (ebenso Köstl. II, 438). Wie luftig und bodenlos alles dies ist, leuchtet bald ein: Allerdings geht der Ausdruck οἱ ἀπὸ τῆς Ἰτ. auf die Gesammtheit aller Italiener, aber selbstverständlich nur aller Derer, die mit dem Verf. zur Zeit an demselben Orte sich aufhalten; — die Beschränkung aber der Grüßenden auf die Italiener erklärt sich viel natürlicher (zumal bei einem Briefe, der keinen Gemeindecharakter hatte, vgl. oben Nr. 2) durch die Annahme, daß nur die Italiener grüßen ließen, weil sie allein zu den Addressaten des Briefes in persönlicher Beziehung standen; — endlich ist es nicht wahrscheinlich, sondern sehr unwahrscheinlich, daß in 13, 23 eine römische Gefangenschaft des Timo-

theus gemeint sei, denn eine solche würde, als in die neronische Verfolgungszeit fallend, schwerlich mit der Freilassung, sondern, wie kaum zu bezweifeln, mit der Hinrichtung desselben geendigt haben. Ueberdem ist aber auch die Beziehung der οἱ ἀπὸ τῆς Ἰτ. auf die in Italien ansässigen Italiener ebenso sehr sachlich wie sprachlich unmöglich. Hätte der Verf. statt Italiens speciell den Ort seines damaligen Aufenthalts genannt, also beispielshalber οἱ ἀπὸ τῆς Ῥώμης gesagt, so würde sachlich wenigstens nichts einzuwenden sein, aber ein Gruß von den Christen in ganz Italien könnte schwerlich anders denn als ein unbefugter angesehen und nicht damit gerechtfertigt werden, daß auch Paulus in 1 Kor. 16, 19 von den Gemeinden Kleinasiens grüßt, denn dazu genügte die Beauftragung seitens der kleinasiatischen Gemeindevorsteher, von denen Paulus mittelst brieflichen oder mündlichen Verkehrs dazu ersucht sein mochte. Sprachlich aber ist und bleibt es, im Griechischen wie in allen anderen Sprachen, eine Unmöglichkeit, so lange man es mit den Worten genau nimmt, den Ausdruck: οἱ ἀπὸ τῆς Ἰτ. auf die in Italien wohnenden Italiener zu beziehen, und wenn „griechische Väter, welche doch das Griechische als ihre Muttersprache redeten, wegen 13, 24 Rom als Abfassungsort" annahmen, so hat dies kein größeres Gewicht, als wenn deutsche Leser die betreffenden Worte in Luther's Uebersetzung ebenso verstehen, und beweist hier wie dort nur, daß man mit den Worten eben es nicht genau genommen hat. Zahllose Stellen aus dem N. T. (z. B. Matth. 15, 1; Joh. 1, 45; Act. 6, 9; 10, 23; 21, 27; 24, 18 u. ö.) und bei den Profanscribenten bezeugen die feststehende Geltung des Ausdrucks für die zeitweilige Abwesenheit von der betreffenden Oertlichkeit, und unter den vielen Beispielen, welche Wies. für die gegentheilige Auffassung aus beiden geltend macht, ist auch kein einziges für dieselbe überzeugend, die meisten aber sind unzweifelhaft in dem von uns behaupteten Sinne aufzufassen. Wenn Jesus, obwohl Nazareth sein gewöhnlicher Aufenthaltsort war und blieb, doch ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ genannt wird (Matth. 21, 11; Joh. 1, 46; Act. 10, 38), der Rathsherr Joseph in gleichem Falle ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας (Joh. 19, 38; vgl. Matth. 27, 51; Marc. 15, 43; Luk. 23, 51), und Lazarus ἀπὸ Βηθανίας (Joh. 11, 1), so war diese Kennzeichnung sicherlich nicht eine in Nazaret, Arimathia und Bethanien selbst entstandene, und wurde gewiß nicht von Denen gebraucht, die in Naz., Ar. und Beth. mit jenen Männern zusammen wohnten und lebten (wie die Analogie mit unserm Falle fordern würde), sondern von Denen, die außerhalb dieser Oertlichkeiten mit ihnen in Berührung gekommen; und in ihrem Munde kann es auch nicht auffallen, wenn sie die einmal für sie stereotyp gewordene Bezeichnung auch da brauchen, wo sie (wie in Joh. 11, 1) von den Betreffenden etwas berichten, das an deren Heimathsorte selbst geschah. Die einzige Stelle, die für Wieseler's Auffassung einigen

Schein darbietet, ist Act. 17, wo in Vers 11 und 13 οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης mit οἱ ἐν Θεσσ. als gleichbedeutend zu alterniren scheint, aber eben nur scheint. Zwar kann ich Holtzm. I, 3 nicht beistimmen, welcher meint, sie seien in Vers 13 als οἱ ἀπὸ Θ. bezeichnet, weil sie sich damals factisch schon auf der Reise nach Beröa befunden hätten; wohl aber will der verschiedene Ausdruck in Vers 13 auch eine Verschiedenheit des Begriffs ausdrücken: in Vers 11 sind οἱ ἐν Θ. sämmtliche in Theff. wohnende Juden, οἱ ἀπὸ Θ. in Vers 13 dagegen Diejenigen aus ihnen, die nach Beröa gingen, um die dortige Judenschaft gegen Paulum aufzuhetzen, — der Verf. anticipirt nur, eben behufs solcher Unterscheidung, in dem sie kennzeichnenden Ausdrucke ihre Abwesenheit von Theff. — Wir werden daher unbedingt mit Bleek, Lün. u. A. behaupten müssen, der Ausdruck οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας charakterisire unzweifelhaft die Grüßenden, und somit auch den ihren Gruß übermittelnden Verf. als derzeit außerhalb Italiens sich aufhaltend; — aber dann wird auch, was diese Ausleger mit Unrecht noch bestreiten, nothwendig angenommen werden müssen, daß der Verf. nach Italien hin schrieb, denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich befriedigend, daß er nur von den (wahrscheinlich in Folge der neronischen Verfolgung heimathsflüchtigen) Italienern, nicht aber von der ganzen Gemeinde, bei der sie sich aufhielten, grüßt, — denn die Ausflucht Lün.'s 12: „daß an dem Orte seines zeitweiligen Aufenthaltes eine Christengemeinde, von der er außerdem hätte grüßen können, noch gar nicht existirte," ist doch gar zu unwahrscheinlich. Entweder ist der Gruß von allgemein christlichem, oder aber von specifisch-persönlichem Interesse an den zu Grüßenden getragen; — der erste Fall kann hier nicht vorliegen, denn sonst hätte der Verf. von der ganzen Gemeinde und nicht bloß von den unter ihnen weilenden Italienern gegrüßt; — folglich muß der zweite Fall vorliegen, und dann ist nur das landsmannschaftliche Interesse, vielleicht sogar das persönlicher Bekanntschaft, als Motiv zum Gruße denkbar und durch die Worte selbst unverkennbar indicirt.

8. Ist aber der H.-B. nach Italien, so ist er höchst wahrscheinlich nach Rom selbst gerichtet, welches schon zu dieser Zeit der Mittelpunkt und Hauptheerd aller auf das Christenthum bezüglichen inner- und außerchristlichen Actionen und Reactionen im lateinischen Abendlande war. Ewald, S. 638, meint zwar: Man könne nicht an Rom, sondern nur an eine andere große italienische Stadt (etwa, wie er anderswo, Göttg. gel. Anz. 1836 p. 286, beispielsweise meint: die große Stadt Ravenna) denken, weil die betreffende Gemeinde nach 12, 32—34 und 12, 4 bei der neronischen Verfolgung zwar auch Manches habe leiden müssen, aber doch keine tödtliche Verfolgung. Allein Letzteres wird weder durch C. 10, 32—34 (s. unten Nr. 9), noch durch C. 12, 4 (s. d. Ausl.) ausgeschlossen. — Für Rom als muthmaßlichen Bestim-

mungsort des Briefes spricht auch mit großem Wahrscheinlichkeits-gewicht die Thatsache, daß zuerst in Rom, vielleicht schon im ersten oder zweiten Decennium nach seiner Abfassung, uns die erste und zwar genaue Bekanntschaft mit dem H.-B. entgegentritt, indem der erste Brief des römischen Clemens an die Korinther ihn schon vielfach benutzt hat (§. 1, 1. 5). Und so günstig dies Verhältniß für die Annahme der römischen, so ungünstig ist die Stellung der ältesten alexandrinischen Kirchenlehrer zum H.-B. für die Annahme der alexandrinischen Addresse. Sie wenigstens können auch nicht die mindeste Ahnung von einer solchen gehabt haben, denn sonst hätten sie (wegen 13, 19) nicht auf Paulum als Verf. rathen können (§. 1, 1). Und bei der ungemeinen Hochachtung, in welcher die alex. Kirche stets und von jeher den Brief gehalten hat, ist es undenkbar, daß wenn derselbe an sie selbst gerichtet gewesen wäre, jede Spur der Erinnerung an diese Thatsache schon zu des Pantaenus Zeit so gänzlich verschwunden gewesen sein sollte.

9. In C. 10, 32—34 ist von einer schweren und allgemeinen Verfolgung die Rede, welche unlängst über die betreffende Gemeinde ergangen, und deren, vom Verf. unter den Gesichtspunkt heilsamer göttlicher Züchtigung gestellte (12, 5—11) Nachwirkungen noch jetzt in Gefangenhaltung und anderem über einzelne Gemeindeglieder verhängten Ungemach fortdauern (13, 3). An Verfolgungen hat es nun freilich auch der jerusalemischen Gemeinde nicht gefehlt, und unter ihnen war die nach der Hinrichtung des Stephanus eintretende (Act. 8, 1), auch von so umfassender und allgemeiner Art, wie C. 10, 32 ff. fordert. Aber diese dem Ende des vierten Jahrzehnts angehörige Verfolgung lag jetzt doch schon soweit in der Vergangenheit zurück, daß verhältnißmäßig nur wenige von den dermaligen Gemeindegliedern noch selbst die Schrecken derselben erfahren haben konnten, während von der in C. 10 geschilderten Verfolgung nach Vers 33 alle gegenwärtigen Gemeindeglieder theils mittelbar, theils unmittelbar betroffen wurden; wie denn auch die specielle Charakteristik dieser Verfolgung durchaus nicht zu jener von jüdisch-obrigkeitlicher Autorität ausgegangenen passen will; namentlich hat die dort hervorgehobene Maßregel der Güterconfiscation weder in der jüdischen Gerichtsbefugniß und Gerichtspraxis einen Boden, noch auch in der notorischen Armuth der jerusalemischen Gemeinde Anlaß und Handhabe, — während andererseits die specifisch-jüdische, dem Synedrium und den Synagogen gesetzlich zustehende und bei jeder Gelegenheit reichlich verhängte Strafe der Geißelung gar nicht erwähnt ist. Auch hat es sich uns oben schon (§. 4, 3) aus anderen Gründen als sehr wahrscheinlich herausgestellt, daß die in unserem Briefe erwähnten Verfolgungen überhaupt nicht von jüdischer, sondern vielmehr von heidnischer Action ausgingen, was dann auf Jerusalem vollends nicht paßt. — Dagegen

paßt, soviel muß Köstl. II, 398 ff. zugegeben werden, die in 10, 32—34 vorliegende Schilderung genau zu der von Philo (in s. Schrift gegen Flaccus, ed. Mang. II, 523 ff.) beschriebenen Verfolgung, welche im J. 38 unter Caligula gegen die jüdische Gemeinde zu Alexandrien erging; — obwohl gerade das Moment, auf welches Köstl. hierbei das meiste Gewicht legt, nämlich das Verhältniß der beiden Vershälften von Vers 33 zu einander, in welchen er den Gegensatz der Juden, denen die Verfolgung eigentlich galt, und der in die Mitleidenschaft hineingezogenen Judenchristen ausgedrückt findet, völlig haltlos und nichtig ist, denn nichts kann sicherer sein, als daß in beiden Vershälften nur von Christen die Rede ist; wie denn auch das φωτισθέντες in Vers 32 offenbar die beiden durch τοῦτο μέν und τοῦτο δέ gegliederten Verstheile zumal umfaßt. Ueberdem ist die Existenz einer Christengemeinde in Alexandrien schon zu dieser frühen Zeit mehr als unwahrscheinlich; und auch diese Verfolgung liegt schon so weit zurück, daß die Betheiligung aller dermaligen Gemeindeglieder (Vers 33) an derselben ebenso wenig denkbar ist, wie bei der nach der Hinrichtung des Stephanus zu Jerusalem ausgebrochenen. — Nichts hindert uns aber in 10, 32 ff. eine Erinnerung an die im J. 64 unter Nero über die Christengemeinde zu Rom verhängte Verfolgung zu finden. Wenigstens hätte man nicht dagegen geltend machen sollen, daß in unserer Stelle keiner Hinrichtungen gedacht ist, denn nicht zu den Todten, sondern zu den noch Lebenden redet der Verf., und nicht was die schon Heimgegangenen und wie sie es erduldet haben, will der Verf. den Ueberlebenden vorhalten, sondern vielmehr, was diese selbst und wie sie es erduldet haben. Ueberdem liegt aber auch in dem: ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς (13, 7) eine unverkennbare Hinweisung auf Martyrien in der Gemeinde vor. Eher könnte man die ausdrückliche Hervorhebung von Güterberaubung in Vers 34 als unzutreffend geltend machen; allein Güterconfiscation ist bei Bestrafung politischer Verbrechen (und als ein solches sah man ja das christliche Bekenntniß an) in der römischen Praxis so gewöhnlich, daß man die Anwendung derselben auch damals als selbstverständlich voraussetzen darf. Ueberdem könnte man ja auch, wenn auf der Forderung nachweisbarer Güterberaubung durchaus bestanden werden soll, statt an die neronische sich (mit Holtzm. I, 5 f.) an die etwa zwei Decennien später eingetretene domitianische Verfolgung halten, bei deren Beschreibung Eus. h. e. 3, 17 ausdrücklich und hauptsächlich Güterconfiscation hervorhebt. Für eine dieser Verfolgungen, besonders für die erstgenannte, scheint aber auch 10, 37 geltend gemacht werden zu dürfen, wo der Verf. die Wiederkunft Christi als unmittelbar nahe (nach einem μικρὸν ὅσον ὅσον) bevorstehend ansieht, da bekanntlich diese Verfolgungen, besonders aber die neronische, bei den Christen

allgemein die gespannteste Erwartung der unmittelbaren Nähe dieses Tages weckten.

10. Der Leserkreis, an den der Verf. sein Schreiben richtet, wird wiederholt (12, 16; 13, 4) vor den Sünden fleischlicher Unzucht, Hurerei und Ehebruch, gewarnt. Dies paßt jedenfalls besser auf eine reiche und üppige Welt- und Handelsstadt, wie Rom oder Alexandrien, wo die Gefahr, in solche Laster hineinzugerathen, besonderen Anlaß zu solcher Warnung bot, als zu dem nach dieser Seite hin, im Allgemeinen wenigstens, sittenstrengen Jerusalem. Mit noch mehr Gewicht aber scheint der Umstand gegen Jerusalem zu sprechen, daß die Empfänger unseres Briefes durchweg als wohlhabend gekennzeichnet oder vorausgesetzt sind. Nirgends findet sich, wie man in einem Briefe an die sehr arme Gemeinde zu Jerusalem doch wohl erwarten könnte, ein darauf bezügliches Trost- oder Mahnwort, wohl aber statt dessen die Warnung vor dem Geize (13, 5), die Mahnung zur Gastfreundschaft (13, 2), zur Uebung der Philadelphie (13, 1) gegen Gefangene und Nothleidende (13, 3) und zur Wohlthätigkeit im Allgemeinen (13, 16), nebst der rühmenden Anerkennung, daß sie daran auch bisher es nicht haben mangeln lassen, vielmehr in ausgedehntem Maße dieser Verpflichtung nachgekommen seien (6, 10). Das will sich doch gar nicht recht zu der notorischen Armuth der jerusalemischen Gemeinde schicken, die so groß und drückend war, daß nach Gal. 2, 10 Jakobus und Petrus dem Ap. Paulus die ausdrückliche Verpflichtung (der er auch allenthalben mit dem größten Eifer nachkam, vgl. 1 Kor. 16, 1 ff., 2 Kor. 8 u. 9, Röm. 11, 29 f., Act. 11, 29 f.) auferlegten, bei den wohlhabenden Gemeinden seines Wirkungskreises Collecten zu ihrer Unterstützung zu veranstalten. Das von Lün. S. 45 auch hier angewandte Universalmittel gegen die Nichtübereinstimmung der aus unserem Briefe sich ergebenden mit den anderswoher bekannten jerusalemischen Gemeinde-Zuständen, „daß die Empfänger des Schreibens bereits einer zweiten Generation der Christenheit angehörten,“ ist in diesem Falle wenigstens sehr übel angebracht, denn seit den Jahren der Abfassung des zweiten Kor.- und des Römerbriefes (nach Wies. Chronol. d. ap. Z.-A. 363. 376 fiel sie in die J. 57. 58), in welchen Paulus sich so angelegentlich um das Zustandekommen einer reichen jerusal. Collecte bemüht, bis zur Abfassung des H.-B. (nach Lün. selbst in den J. 65—67) ist doch wahrlich nicht so viel Zeit vergangen, daß man von einer seitdem aufgetretenen neuen Generation reden, und damit den Umschwung von drückender und die auswärtige Wohlthätigkeit weit und breit in Anspruch nehmender Armuth zu einem durch eigene Wohlhabenheit und Wohlthätigkeit ausgezeichneten Zustande motiviren könnte. Mit Recht haben aber Wies. II, 37 f., Köstl. II, 373. 438, Ritschl 90 und Holtzm. (bei Schneck. 294 und bei Bunf. VIII, 526) die bezüglichen Worte in 6, 10: διακο-

νήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες auch noch nach einer anderen Seite hin als ein schlagendes Zeugniß gegen die jerusal. Addresse geltend gemacht. Die Worte διακονεῖν und διακονία bezeichnen nach specifisch christlicher Terminologie zunächst die amtliche Armenpflege in der Gemeinde (Act. 6, 2; 1 Tim. 3, 10. 13; 1 Petr. 4, 11), werden demnächst aber vorzugsweise auch als term. techn. für die zu Gunsten der jerusal. Gemeinde auswärts veranstalteten Collecten gebraucht; und zwar so, daß entweder die ausdrückliche Nennung der jerusal. Gemeinde als deren Bestimmung (Act. 11, 29), oder statt dessen die Kennzeichnung der Empfänger als οἱ ἅγιοι schlechthin (1 Kor. 16, 1; 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12), oder endlich die Angabe beider Merkmale zumal (Röm. 15, 25. 31) dazu dient, diese besondere Art der διακονία zu kennzeichnen. Diese in jener Zeit feststehende Terminologie berechtigt uns aber nicht nur, sondern nöthigt uns auch, unser διακονεῖν τοῖς ἁγίοις ebenso wie die διακονία εἰς τοὺς ἁγίους und das διακονεῖν τοῖς ἁγίοις bei Paulus von einer auswärts gesammelten Beisteuer für die Heiligen zu Jerusalem zu verstehen, mag nun die Bezeichnung der jerusal. Gemeinde als οἱ ἅγιοι schlechthin und κατ' ἐξοχήν auf die im A. u. N. T. (Ps. 16, 3 LXX; Jes. 14, 2; Sach. 2, 16; Matth. 4, 5; 27, 53; Apok. 11, 2; 20, 9; 21, 2. 10) gepriesene Heiligkeit ihrer Wohnstätte, oder nach Röm. 15, 27 auf ihre Stellung als Muttergemeinde, oder aber auf Beides zumal zurückgehen. Jedenfalls ist es dann aber selbstverständlich, daß der Brief nicht nach Jerusalem gerichtet gewesen sein könne†). Gegnerischerseits bezieht man unser διακονεῖν τοῖς ἁγίοις in 6, 10 auf die Privatwohlthätigkeit gegen die Armen in der eigenen und den benachbarten Gemeinden, für welche der Verf. aber in 13, 16 andere Bezeichnungen gewählt hat. An Privatwohlthätigkeit in engerem Umkreise kann aber in 6, 10 auch deshalb schon schwerlich gedacht werden, weil die Kunde von einer solchen auf die Kreise der unmittelbar

---

†) Lün. 48 hat die Pointe und die Tragweite dieser Beweisführung gänzlich verkannt, wenn er in vorzeitig triumphirendem Eifer der Polemik erwidert: „Das Verfehlte einer solchen Beweisführung zu zeigen, genügt es, auf den Gebrauch von οἱ ἅγιοι in Stellen wie 1 Kor. 6, 1. 2; Röm. 12, 13; 16, 2, auf die paulinischen Briefaddressen, auf den Röm. 15, 26 bei τῶν ἁγίων für nöthig erachteten Zusatz τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ u. dgl. m. hinzuweisen. Ja Köstlin hat es sogar übersehen, daß er vermittelst dieses Argumentes, wenn es gegründet wäre, sich selber bündigst widerlegen würde. Denn welches weiteren Beweises, daß die Leser des Sendschreibens in Jerusalem zu suchen seien, bedürfte es dann noch als der Aussage unseres Briefes selbst 13, 24: ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἁγίους?“ Aber warum verschweigt denn Lün., daß Paulus in 1 Kor. 16, 1 und 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12. zu οἱ ἅγιοι den Zusatz οἱ ἐν Ἱερουσαλήμ nicht für nöthig gehalten? und warum hat er von Paulus nicht lernen wollen, daß man alle Christen an allen Orten ἅγιοι nennen, und doch in der besondern Phrase διακονεῖν τοῖς ἁγίοις an die Christen zu Jerusalem insbesondere denken kann?

Betheiligten sich zu beschränken pflegt, während das, was hier der Verf. an seinen Lesern rühmt, ihm trotz seiner, wie es scheint, längeren Abwesenheit doch bekannt geworden ist, folglich allem Anschein nach eine Art von Wohlthätigkeit gewesen sein wird, die ihrer Natur nach in weiteren Kreisen bekannt werden mußte, und daher auch wohl vom Verf. ohne seelsorgerische Bedenken hervorgehoben und gerühmt werden konnte.

11. Auch aus den persönlichen Verhältnissen des Verf., soweit sie aus dem Briefe erkennbar sind, ergiebt sich die Undenkbarkeit der jerusalemischen Addresse. Er verräth in 9, 2—6 (vgl. die Auslegung) irrthümliche Anschauungen über den Stand und Bestand der heiligen Geräthe nebst Zubehör im Tempel und der Stiftshütte, die bei einem Manne völlig undenkbar sind, der, wenn der Brief nach Jerusalem gerichtet wäre, zufolge 13, 19 früher längere Zeit daselbst gelebt, ja wahrscheinlich als Lehrer dort gewirkt haben würde. Er schreibt, obwohl er eben wegen dieses jerusalemischen Aufenthalts der aramäischen Landessprache mächtig gewesen sein müßte, und obwohl er auf allgemeines Verständniß und gebührende Beachtung seines Briefes nur dann hätte rechnen können, wenn er aramäisch geschrieben, doch in griechischer Sprache, die gewiß nicht allen Gemeindegliedern, wahrscheinlich nur der verhältnißmäßig geringen Anzahl der dortigen Hellenisten und höher gebildeten Palästinenser so geläufig war, um eine darin abgefaßte Schrift verstehen zu können. Ebenso wenig, wie die aramäische Volkssprache, war ihm die althebräische Schriftsprache geläufig; letztere, wie seine Beweisführung aus handgreiflich falsch übersetzten LXXstellen zeigt (§. 2, 5), nicht einmal in dem Maße, um den Originaltext des A. T. vergleichen zu können, was wiederum nach der aus 13, 19 sich ergebenden Anschauung über seine frühere persönliche Stellung in und zu der Gemeinde, an die er schreibt, wenn diese die jerusalemische war, kaum denkbar ist. Daß der Verf., obwohl im Allgemeinen der paulinischen Richtung zugethan, doch sich berufen halten konnte, an die dem Paulinismus so abgeneigte Muttergemeinde (Act. 21, 20 ff.) einen solchen Brief zu schreiben, könnte bei der eigenthümlichen Tendenz desselben und bei seiner eigenen vermittelnden Stellung zwischen beiden Parteien allenfalls noch begreiflich erscheinen, — schwerer aber schon das intime Verhältniß des Timotheus (Act. 10, 1—3) zu der betreffenden Gemeinde, welches in 13, 23 vorausgesetzt ist.

12. Minder zwingend, obwohl immer noch erwähnungswerth und das Unwahrscheinlichkeitsgewicht der jerusalemischen Addresse verstärkend, sind endlich noch folgende Umstände: Mit großer und ausschließlicher Bestimmtheit zeigt C. 2, 3, daß Verf. und Leser des Briefes ihre Kunde von den christlichen Heilsthatsachen erst aus zweiter Hand empfangen hatten. Nun ist es aber mindestens sehr

unwahrscheinlich, daß von den mehr als 500 Brüdern zu Jerusalem, welche nach 1 Kor. 15, 6 noch selbst Zeugen der Auferstehung Christi gewesen, in den J. 64—66 nicht noch manche am Leben gewesen sein sollten. — Auffallend müßte ferner es auch sein, daß der Verf., wenn er nach Jerusalem geschrieben, das sehr gewichtige paränetische Moment, welches sich ihm in der Erinnerung an die Thatsache darbot, daß der Herr selbst in ihrer Mitte gelebt, gelehrt und gelitten, so völlig unbenutzt gelassen habe, zumal dasselbe in Stellen wie 6, 7 und besonders 12, 2. 3, sollte man meinen, sich ihm unabweisbar aufgedrängt haben müßte. Endlich machen aber auch Stellen wie 6, 1 ff.; 3, 14; 6, 11 und selbst 5, 12 (die man als Gegenbeweis geltend gemacht) durchaus den Eindruck eines verhältnißmäßig noch jungen Christenthums der Empfänger.

Wir schließen diese Untersuchung mit der Ueberzeugung, daß Alles, was Positives und Negatives sich über die Addresse des H.-B. ermitteln läßt, sich dahin vereinigt, unser zum Eingange dieses §. ausgesprochenes Urtheil zu rechtfertigen, daß die jerusalemische Addresse das größte Maß von Unwahrscheinlichkeit gegen sich, die römische aber das größte Maß von Wahrscheinlichkeit für sich habe.

§. 6. Ort und Zeit der Abfassung.

1. Ueber den Ort, von wo der Verf. schrieb, läßt nur das Eine mit Sicherheit sich ermitteln, daß derselbe außerhalb Italiens zu suchen ist, vgl. 13, 24 und dazu oben §. 5, 7. Ganz vereinzelt steht Ewald 637 f. da mit seiner Meinung, daß „auf Anlaß einer Gesandtschaft der christlichen Gemeinde einer bedeutenden italischen Stadt ein jüngeres, aber vom christlichen Geiste aufs Tiefste ergriffenes Glied der Muttergemeinde, von dieser aus, wiewohl nicht in ihrem Namen, an die Christen jener italischen Stadt" unseren Brief geschrieben habe. Die Gesandtschaft ist wohl, aber ohne Grund, aus 6, 10 (vgl. oben §. 5, 10) erschlossen, und daß der Verf. von Jerusalem aus geschrieben, kann doch auch schwerlich damit begründet werden, daß unter solcher Voraussetzung „sich am besten erkläre, wie der Verf. vom Orte der Kreuzigung Christi so ganz kurz reden konnte 13, 12." Mit größerer Wahrscheinlichkeit denkt Bleek I, 436 an eine Hafenstadt, wie etwa Ephesus oder Korinth, weil diese Städte schon früher Schauplätze der Lehrthätigkeit des Apollos (als muthmaßlichen Verfassers) waren, weil ferner nach einer solchen die in 13, 24 erwähnten, wahrscheinlich in Folge der neronischen Verfolgung heimathsflüchtigen Christen aus Italien sich muthmaßlich am ehesten gewandt hätten, und endlich weil, wenn Timotheus nach 13, 23 in Rom gefangen gewesen, und nach seiner bereits eingetretenen Freilassung mit dem Verf. zusammen nach Jerusalem (als dem Wohnorte der Empfänger des Briefes)

zu reisen beabsichtigte, eine auf dem Wege von Rom nach Judäa liegende Stadt anzunehmen sei. Daß der letztgenannte Grund nach §. 5 für uns wegfallen oder doch modificirt werden müßte, versteht sich von selbst.

2. In Betreff der Zeit der Abfassung finden wir die bei weitem meisten Ausleger, und zwar von den verschiedensten Richtungen, zur Zeit noch in einer bei derartigen Fragen seltenen Uebereinstimmung, dahin lautend, daß der Brief in den letzten Jahren vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges, zwischen 62—67 geschrieben sein müsse; so nicht nur sämmtliche Vertheidiger, sondern auch viele Bestreiter der jerusalemischen Adresse, z. B. Wieseler, Ewald, Bunsen, Hilgenfeld (Ztschr. f. w. Theol. 1858, S. 103) u. A. Doch fehlt es auch nicht an solchen, die ihn in eine spätere Zeit versetzen, so z. B. Holtzm. (I, 5 ff.) und Köstlin in die Zeit Domitian's (81—96), Volkmar (Relig. Jesu 388 f.) sogar erst in die Jj. 116—118. Als nächster und sicherster Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit müßte die Benutzung des Briefes durch Clemens Rom. (§. 1, 1) angesehen werden, wenn nur nicht dessen eigene Zeit wiederum noch Gegenstand der Controverse wäre. Daß die in 10, 32—34 erwähnte Verfolgung nicht nöthige, bis in die Zeit Domitians hinabzusteigen, sondern schon in der neronischen Verfolgung volle Genüge finden könne, wurde schon oben (§. 5, 9) bemerkt, wo zugleich auch schon darauf hingewiesen ist, daß die bei unserm Verf. so lebhaft hervortretende (10, 37) Ueberzeugung von der unmittelbar nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi besser zu der neronischen als zu der domitianischen Zeit passe. Die Berührungen unseres Briefes mit dem Römer- und ersten Korintherbriefe, die besonders Holtzm. (I, 4. 8. u. ö.) hervorhebt, sind wenigstens mit dieser Annahme nicht unvereinbar, und der bei Holtzm. I, 9 seitens „unserer genialsten Kritik" in Aussicht gestellte Beweis, daß unser Verf. auch bereits des Josephus Schriften gekannt habe, muß abgewartet werden; — sollte derselbe aber nur auf derartigen Berührungen mit denselben beruhen, wie sie bei der Auslegung von 9, 21; 10, 11 u. ö. erwähnt werden, so würden wir ihm keine große Bedeutung zugestehen können.

3. Die wichtigste und entscheidendste Frage bei der Bestimmung der Abfassungszeit ist ohne Zweifel die, ob unser Brief wirklich, wie fast allgemein behauptet wird, den Bestand des jerusalemischen Tempels und Opferdienstes zur Voraussetzung habe. Wir haben die Meinung, daß er den Bestand eines jüdischen Heiligthums in der unmittelbaren örtlichen Nähe seiner Leser allenthalben voraussetze, schon oben (§. 5, 6) als pure Illusion der Ausleger dargethan. Ebenso müssen wir nun auch die Behauptung der Gleichzeitigkeit des Heiligthums mit dem Verf. und seinen Lesern

zurückweisen, insofern wenigstens, als man dieselbe in dem Briefe positiv ausgesprochen finden will. Man beruft sich dafür mit großer Zuversicht auf die bei der Schilderung des Heiligthums und des in ihm geübten Cultus (9, 6—9) gebrauchten Präsentia. Allein mit vollem Rechte entgegnet Holtzm. I, 11: „Wenn es sich nicht um Geschichten und Erzählungen, sondern um Schilderungen und Beschreibungen, um Erörterungen über Begriff, Wesen und Charakter einer historischen Erscheinung handelt, so ist das Präsens das natürliche Tempus" (vgl. auch unsere Ausl. zu 9, 6); mit Recht weist er ferner auf die Präterita in 9, 1. 8 hin, so wie auf die Präsentia, mit welchen auch, nachdem der Tempel seit lange schon zerstört und dem Cultus in demselben ein Ende gemacht war, Josephus noch von dem frühern Bestande zu sprechen liebt, und auf die Thatsache, daß unser Verf. nirgends vom Heiligthum in der Gestalt des Tempels, sondern immer nur der σκηνή redet, man also, wenn man mit jenem Beweise Ernst machen wolle, auch annehmen müsse, daß die Stiftshütte damals noch bestanden habe. Selbst bei 8, 4. 5, wo die Unmöglichkeit, daß Christus auf Erden Priester sein könne, damit begründet wird, daß dazu nach göttlicher Ordnung das levitische Priesterthum bestimmt sei, fordert nicht nothwendig den mit dem himmlischen Priesterthum Christi damals noch gleichzeitigen Fortbestand des irdisch-levitischen Priesterthums; obwohl diese Auffassung hier allerdings die bei Weitem natürlichere zu sein scheint (vgl. auch zu 7, 20). Andererseits findet sich aber auch nirgends in dem Briefe die leiseste Andeutung oder Voraussetzung, daß der Tempel und sein Cultus nicht mehr bestehe. Und daraus scheint mir freilich geschlossen werden zu dürfen oder zu müssen, daß er allerdings noch bestand. Denn es ist unwiderleglich wahr, was Schneck. S. 289 f. bemerkt: „Wenn der Verf. sich so sehr Mühe giebt, das Nichtmehrgelten des alten Gottesdienstes zu demonstriren, wenn er dazu Alles aufbietet, was von A.-Tl. Vorhersagungen aufgetrieben werden kann, wenn er dazu die Typik des alten Gottesdienstes selbst benutzt: würde er nicht gerade das schlagendste Argument vergessen haben, wenn er den wirklich geschehenen ἀφανισμός (8, 13) desselben übergangen hätte? Mußte er nicht nothwendig diese göttliche κρίσις über das Veraltete anführen?... Und würde nicht da, wo der Erschütterung der Erde bei der Gesetzgebung Erwähnung geschieht und eine zweite Erschütterung angekündigt wird (12, 18 ff.), dem himmlischen Jerusalem schon das zerstörte irdische zur Folie gedient haben, wenn dasselbe bereits wirklich zerstört gewesen wäre, namentlich wenn Christus selbst den Untergang des Tempels vorhergesagt hatte? Sicher durfte an der einen oder andern Stelle eine Anspielung hierauf nicht fehlen." Was Holtzm. I, 10 hierauf erwidert: „Dieser ἀφανισμός war eben für das jüdische und judenchristliche Bewußtsein erst mit dem Mißerfolge Barcochba's eingetreten," wird schwerlich als befriedigend anerkannt werden können. Denn es han-

delt sich hier nicht um das, was das jüdische, oder was das vulgär-judenchristliche Bewußtsein in Beziehung auf den Fall und die Wiederaufrichtung des Tempels hoffte und erwartete, sondern um das, was unser Verf. dabei dachte. Und da wird man es im Angesichte von solchen Stellen wie 8, 13; 9, 8. 9 und 10, 37 für unmöglich halten müssen, daß auch er eine Wiederaufrichtung des Tempels und eine Wiederherstellung seines Cultus nach der alten Gesetzesnorm noch für denkbar, geschweige denn für wahrscheinlich gehalten habe. — So glauben wir allerdings, daß unser Brief noch vor der Zerstörung des Tempels, und höchst wahrscheinlich auch noch vor der Zeit, wo der Aufstand, der sie nach sich zog, und der im Hinblick auf die Weissagung Christi in Matth. 24, 2 vom christlichen Bewußtsein als des Endes Anfang erkannt werden mußte, zuerst ausbrach, also noch vor dem Jahre 67, geschrieben sein werde. Da aber andererseits nach 10, 32 ff. die neronische Verfolgung (vgl. §. 5, 9) schon einige Zeit zurückliegen, auch die Hinrichtung des Paulus, wie vielleicht aus 13, 7, bestimmter aber aus dem Anschluß des Timotheus an unsern Verf. (13, 23), geschlossen werden darf, schon stattgefunden haben muß, so möchten wir schwerlich irren, wenn wir die Abfassung ins Jahr 66 setzen.

§. 7. Die Person des Verfassers.

1. Zu den Prätendenten der Autorschaft, welche bereits die alte Kirche aufgestellt hatte: Paulus, Barnabas, Lukas, Clemens Rom. fügte Luther noch den Apollos hinzu, und mit ihm bestritten auch die meisten der übrigen Reformatoren die paulinische Abfassung. Ihre Epigonen kehrten indeß mehr und mehr zur Anerkennung derselben zurück, und im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie konnte sie auch in der evangelischen Kirche als kirchlich recipirt angesehen werden. Erst Semler rüttelte wieder daran, und heut zu Tage hält unter den namhaften deutschen Theologen nur noch Hofmann (II, 2, 105. 378) an ihr fest; während Guericke, Ebrard und Delitzsch nach Weise des Origenes (§. 1, 1) den Inhalt auf Paulus, die Form auf Lukas zurückführen. Für die Abfassung durch Barnabas haben sich unter den Neuern ausgesprochen Ullmann (Stud. u. Krit. 1828. II.) Thiersch (vgl. bei §. 4, 3), Wieseler, Ritschl und Maier. Als selbständigen Verf. sahen nur Grotius und S. Crell den Lukas, den römischen Clemens nur Reitmayr (Einleit. ins N. T.) und Bisping an, Letzterer jedoch im Gehorsam gegen das Concil. Trident. so, daß Paulus durch eigenhändige Hinzufügung von 13, 18 ff. das Schreiben adoptirt habe. Dagegen stellten Böhme und Mynster (Stud. u. Krit. 1829. II.) in Sil-

vanus einen neuen Prätendenten auf, den auch Riehm neben Apollos für zulässig hält. Für Apollos haben sich die meisten Neuern mit mehr oder minder Zuversicht ausgesprochen, so namentlich Ziegler (Vollst. Einl. in d. Br. an d. Hebr. 1791), Bleek, Tholuck, de Wette, Reuß, Lünemann, Bunsen (Hippolyt S. 58 ff.), Riehm, Alford u. A., während Köstlin und Holtzmann einem nicht mehr zu ermittelnden Unbekannten aus etwas späterer Zeit die Abfassung zuweisen.

2. Die Verneinung der unmittelbaren Abfassung durch Paulus ist, wie das älteste (§. 1, 1. 4. 5) und heut zu Tage am Allgemeinsten anerkannte, so auch eins der sichersten und zweifellosesten Resultate der biblisch-isagogischen Kritik. Daß die Form unseres Briefes, der Styl, die Darstellung so wie die Lehr- und Beweisart in demselben durchaus, Inhalt und Lehrstoff aber großentheils unpaulinisch sind, haben wir schon in §. 2 und 3 nachgewiesen. Ebenso undenkbar ist bei Paulus die aus dem Briefe hervortretende Unkenntniß des A.-Tl. Originaltextes (§. 2, 5), und nicht minder die in C. 9 sich verrathende zum Theil irrige Anschauung über den Stand und Bestand der Heiligthumsgeräthe (§. 5, 11). Paulus, der nach Act. 22, 2 der aramäisch-palästinensischen Landessprache vollkommen mächtig war, und des Vortheils, den dies den Palästinensern gegenüber ihm gewährte, sich wohl bewußt war, würde, wenn er an die jerusalemische Gemeinde geschrieben (und nur an sie könnte bei paulinischer Abfassung der Brief gerichtet sein), sicherlich dieses Vortheils auch in diesem Falle sich nicht entschlagen haben. Ja, Paulus konnte überhaupt abmachungs- und grundsatzmäßig (Gal. 2, 9; Röm. 15, 20—24; 2 Kor. 10, 15. 16) sich nicht für berufen halten zu apostolischer, sei es mündlicher, sei es schriftlicher Wirksamkeit unter den palästinensischen Judenchristen, woran auch der Heimgang des jüngern Jakobus schwerlich etwas ändern konnte. Vollends undenkbar ist es aber, daß Paulus, der die Vollgültigkeit seiner apostolischen Berufung durch den Herrn selbst, und die darauf sich gründende Gleichberechtigung seines Apostelamtes mit dem der übrigen Apostel so entschieden behauptet und festhält, in unserm Briefe, wie in 2, 3 geschieht, sich selbst die apostolische Berufung abgesprochen, und seine Kunde der Heilswahrheiten, nicht auf den Herrn selbst, sondern auf die Jünger desselben zurückgeführt haben sollte. Wäre endlich Paulus der Verf., so hätte er, da er in C. 13, 23 sich damals auf freiem Fuße befand, den Brief vor seiner Gefangennehmung zu Jerusalem (Pfingsten 58), aus der er nicht wieder zur Freiheit gelangte, ja schon einige Zeit vor dem Antritt seiner letzten Reise nach Jerusalem geschrieben haben müssen, wobei die Kritik vollends allen Boden unter den Füßen verlieren würde.

3. Ebenso unhaltbar ist der unglückliche, freilich schon uralte Verlegenheitsaushelfer und Gewissensbeschwichtiger, daß die Ge-

danken von Paulus, die Form aber von einem seiner Gehülfen und Gefährten herrühre. Die erträglichste Fassung dieser Hypothese wäre noch immer die von Ebr. 458 f.: „Paulus, so nehmen wir an, hatte das Object des Briefes mit Lukas reichlich durchsprochen, ihm vielleicht ein schriftliches Thema oder Vorarbeiten gegeben; ihm selbst raubte aber für die Verabfassung sein damals (Phil. 2, 23) gerade in ein neues Stadium eintretender Proceß die nöthige Ruhe. Lukas arbeitete den Brief für Paulus und als in dessen Namen aus, doch nicht in dem unruhigen Rom, wo er vielleicht selbst hätte in den Proceß verwickelt werden können, sondern an einem andern Orte Italiens, etwa in der Nähe des Theophilus. Als die Arbeit beendet war, traf ihn die Nachricht, daß Timotheus in Rom frei geworden. Er selbst hatte vor, in den Orient abzureisen, doch nicht direct nach Palästina (denn 13, 23 setzt er voraus, daß sein Brief früher in den Händen der Leser sein würde, als er sie persönlich sehen würde); auch Timotheus, mit dem er zusammen die Reise zu machen wünscht und hofft, sollte ja (Phil. 2, 23) zunächst nach Kleinasien sich wenden. Wie genau treffen hier die einzelnsten, geringfügigsten Notizen zusammen!" Ja wohl — bis auf einige Kleinigkeiten, die Ebr. der Berücksichtigung nicht werth gehalten: Sind dem Schreiber des Briefes die Gedanken desselben von Paulus suppeditirt, wie erklärt sich dann deren so oft unpaulinischer Inhalt? Und ist Lukas der Schreiber, wie erklärt sich dann die in individuell-charakteristischen Zügen von seiner sonstigen Praxis abweichende Diction und Citationsform (vgl. §. 3, 2 und §. 2, 4, besonders auch die erste Anm. dazu)? wie auch erklärt sich die auffallend unpaulinische Fassung dieser Gedanken, die dem Paulus sonst fremde Richtung derselben und die ganz unpaulinische Art der Begründung und Beweisführung bei einem Schüler und Gehülfen des Paulus, wie Lukas es war, der seine ganze christliche Erkenntniß diesem Apostel verdankte, der stets in dessen Umgebung blieb und Zeuge seiner Lehrvorträge war, der demgemäß sich doch wohl ohne Zweifel die christlichen Heilswahrheiten in specifisch-paulinischer Färbung, Fassung und Tendenz, mit specifisch-paulinischer Begründung und Beweisführung angeeignet haben wird? „Befremdend ist und bleibt es", sagt selbst Del. 705, „daß wir nirgends auf diejenigen Ideen treffen, welche, so zu sagen, die Schlagadern der Anschauungsweise des Paulus bilden." Und wie ist es denkbar, daß ein solches Doppelverhältniß der Urheberschaft existirt haben sollte, und doch nirgends im Briefe erwähnt oder angedeutet ist? Hätte nicht der Schreiber vielmehr in solchem Falle ausdrücklich darauf hinweisen müssen, daß er im Auftrage und im Namen des Apostels schreibe? Oder lag es vielleicht, wie schon Clemens Alex. in Beziehung auf den Mangel der üblichen brieflichen Zuschrift Aehnliches vermuthet hat (§. 1, 1), gerade in der Absicht des Paulus, die dem Schreiber suppeditirten Gedanken

nicht als die seinigen, sondern eben als die des Schreibers selbst an die mit Vorurtheilen gegen ihn erfüllten Adressaten gelangen zu lassen? — wer wäre dann aber wohl zur Vermittelung einer solchen pia fraus ungeeigneter gewesen als der Heidenchrist Lukas? †) — Die meisten dieser Gründe gelten aber auch, zum Theil in noch verstärktem Maße gegen die selbständige Urheberschaft des Lukas; wenn man auch mit Del. es begreiflich finden könnte, daß auch ein Heidenchrist sich so ins A. T. einleben konnte, wie es im H.-B. vorliegt. — Solche positive Gründe aber für des Lukas Betheiligung an der Autorschaft, wie Del. 705 f. sie aus dem Charakter desselben als eines Arztes und aus andern Zufälligkeiten ableitet ††), wären sicherlich besser unerwähnt geblieben.

4. Wäre Barnabas wirklich der Verf. des unter seinem Namen erhaltenen Briefes, — wogegen aber seitens der neuern Kritik die gewichtigsten Bedenken erhoben werden, — so könnte er, bei gänzlich verschiedener Schreibart und absoluter Unvereinbarkeit der theologischen Anschauung unmöglich auch Verf. des H.-B. sein, wofür schon Tertullian (§. 1, 4. 6) ihn gehalten hat. Aber vollkommen gegen Barnabas, sagt mit Recht Lün. S. 23, spricht, „daß er nach Act. 4, 36. 37 ein Levit war, und längere Zeit in Jerusalem seinen Wohnsitz hatte. Er mußte also über die damalige Einrichtung des Tempels zu Jerusalem genauer unterrichtet sein, als es bei dem Verf. unseres Briefes der Fall war“ (vgl. Weiteres oben §. 5, 11). — Was ferner die schon im Alterthum aufgetauchte Vermuthung betrifft, daß Clemens Rom. Verf. des Briefes sei, oder doch im Auftrage des Paulus ihn concipirt habe, so spricht die Benutzung desselben in dem von Clemens abgefaßten Gemeindeschreiben an die Korinther sicherlich mehr gegen als für die Abfassungseinheit beider

---

†) Zwar meint Del. 705 ohne Angabe von Gründen: „Der aus Kol. 4, 10—14 gezogene Schluß, daß Lukas ein Heidenchrist gewesen, sei keineswegs sicher,“ — und Hofm. II, 2, 99 f. hat ihre Richtigkeit geradezu geleugnet und bestritten, aber mit in der That wenig zutreffenden Gründen. Vgl. dagegen Lün. S. 32 Anm.

††) „Auffällig stimmt es, daß Lukas seinem weltlichen Berufe nach ein Arzt war (Kol. 4, 14), zur Gestaltung unseres Briefes. Denn dieser enthält, so zu sagen, eine anatomische (4, 12 f.), eine diätetische (5, 12—14) und eine therapeutische Stelle (12, 12 f.). Auch sonst findet sich im Briefe Manches, was als dem Griffel eines Arztes angemessen erscheint, z. B. der Gebrauch von νωθρός 5, 11; 6, 12, βρώματα καὶ πόματα 9, 10 wie bei Hippokrates. Auch wird es gestattet sein, wenigstens zu fragen: Ist es zufällig, daß der H.-B. seiner ältesten Stellung nach auf den Br. an Philemon folgte, unter dessen letzte Worte der Name des Lukas gehört? Ist es zufällig, daß wo der Verf. der Apostgesch. mit „Wir“ (16, 10) zu erzählen beginnt, der Bericht über des Timotheus Zugesellung zu Paulus vorausgegangen ist? Und ist es zufällig, daß der H.-B. in einer so stark an den Namen Παῦλος alliterirenden Weise (Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) anhebt?“

Briefe. Ueberdem ist der schriftstellerische Charakter bei beiden durchaus verschieden. Von der alexandrinisch-philosophischen Bildung, der speculativen Richtung und dem rhetorischen Schwunge unseres Briefes findet sich bei Clemens, der unserm Verf. überhaupt an Geisteskraft und Originalität weit nachsteht, keine Spur. Die Silvanus-Hypothese schwebt vollends in der Luft. Ueberdem war auch Silvanus, wie Lün. 33 bemerkt, „nach Act. 15, 22 ursprünglich ein Mitglied der christlichen Gemeinde zu Jerusalem; auch er mußte also eine richtigere Kenntniß vom damaligen Tempel haben, als der Verf. des H.-B. bekundet."

5. Dagegen paßt Alles, was in der Apostelgeschichte (18,24—28) und den Briefen Pauli (1 Kor. 1, 12; 3, 4—6. 22; 4, 6; 16, 12; Tit. 3, 13) über Apollos gesagt wird, vollkommen und in auffälligster Weise zu der Ansicht, die in ihm den Verf. unseres Briefes vermuthet. Apollos war jüdischer Abkunft, aus Alexandrien gebürtig, ein beredter Mann und mächtig in der Schrift, anfangs nur mangelhaft im Christenthum durch Johannisjünger unterwiesen, bis Aquila und Priscilla ihn tiefer in dasselbe einführten, worauf er zu Ephesus und demnächst zu Korinth den Juden aus der Schrift bewies, daß Jesus der Christ sei. Besonders in Korinth fand seine Lehrweise großen Anklang, bei einem Theile der Gemeinde sogar größern als die des Paulus. In 1 Kor. 16, 12 finden wir ihn wieder in Kleinasien, an der Seite des Apostels, und in Tit. 3, 13 auf Kreta wirkend. Auch Holtzm. (bei Buns. VIII, 519), obwohl er selbst die Apolloshypothese bestreiten zu müssen glaubt, gesteht doch bereitwillig zu: „Wohl erklärt sich unter dieser Voraussetzung einestheils die Verwandtschaft der Lehrweise mit Paulus, anderntheils auch wieder die Selbständigkeit, da Apollos neben Paulus in Korinth zum Parteihaupte gemacht werden konnte. Allegorie, Typik, Anklänge an alexandrinische Weisheit, Bekanntschaft mit der Uebersetzung der Alexandriner, — Alles paßt. Auch muß man gestehen, daß die Charakterisirung des Apollos in Apstgsch. 18, 24 wie gemünzt zu sein scheint auf den Verf. des H.-B." Auch den Mangel an Ueberlieferungsgrund hält Holtzm. nicht für durchschlagend, „da es reiner Zufall sein könne, daß das Alterthum auf den Namen des Apollos weniger gerieth als auf die des Clemens, Lukas oder Barnabas." Für nicht so unbedeutend hält er aber den Einwand, „daß Clemens Rom. in s. Korintherbriefe des Apollos Erwähnung thue (C. 47), ohne ihn als Verf. des so vielfach benutzten H.-B. zu nennen," — wozu indeß gar keine Veranlassung, geschweige denn Nöthigung vorlag. Auch Holtzm.'s weiteres Argument, daß die muthmaßliche Abfassung unseres Briefes erst in der domitianischen Zeit jene Annahme verbiete, erscheint uns nicht durchschlagend, selbst dann nicht, wenn wir (gegen §. 6, 3) die Abfassung so spät anzusetzen genöthigt wären, da auch in den Achtziger Jahren Apollos noch immer leben und

als reisender Glaubensbote wirksam sein konnte, — ebensogut wie Timotheus nach C. 13, 23, den doch Holtzmann S. 523 selbst ohne Weiteres mit dem bekannten Gehülfen des Ap. Paulus identificirt.

Wir bleiben also dabei, daß die Vermuthung der Abfassung durch Apollos bei Weitem die meiste Wahrscheinlichkeit für sich habe, — jedoch mit der Restriction, mit welcher auch schon Origenes seine Vermuthungen beschränkte: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν.

Text, Uebersetzung und Auslegung.

Erster Theil des Briefes.

Cap. I. II.

Christus, der Verkündiger der N.-Tl. Offenbarung ist als Sohn Gottes unendlich erhaben über die Engel, welche (nach 2, 2) das A.-Tl. Gesetz verkündet haben (C. 1), weshalb unsere Verpflichtung zum Evangelium auch eine weit stärkere ist als die der Väter zum Gesetze es war (C. 2, 1—4). Die Erniedrigung Christi aber unter die Engel während seines Erdenwandels war nur eine zeitweilige, durch seine Erlösungsaufgabe bedingte, für uns heilsame, für ihn vorübergehende (2, 5—18).

A. Erster dogmatischer Abschnitt.

Cap. I.

Die ewige Erhabenheit Christi als des Sohnes Gottes über die Engel.

Vs. 1—4: *Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς
λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν
ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ,* 2 *ὃν ἔθηκεν κληρονό-
μον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας,* 3 *ὃς ὢν ἀπαύ-
γασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων
τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν
ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν
ὑψηλοῖς,* 4 *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ δια-
φορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.*

1 Nachdem vieltheilig und vielartig vorzeiten Gott geredet hat
für die Väter in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage geredet
für uns in Einem, welcher Sohn ist, 2 den er gesetzt hat zum Erben

von Allem, durch den er auch gemacht hat die Welten, 3 welcher Ausglanz seiend seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Grundwesens, und tragend alle Dinge mit seinem mächtigen Worte, nachdem er vollzogen die Reinigung der Sünden, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, 4 um so viel vorzüglicher geworden denn die Engel, als er einen ausgezeichnetern Namen vor ihnen ererbt hat.

Vs. 1 spricht einleitend den Grundgedanken des ganzen Briefes aus, nämlich den unvergleichlich höhern Werth der N.-Tl. Offenbarung vor der A.-Tl. als bedingt nicht nur durch den fortschreitenden, im N.-T. sich abschließenden Charakter der Offenbarung, sondern auch und hauptsächlich durch den persönlichen Charakter des N.-Tl. Offenbarungsmittlers als des Sohnes Gottes. — In einem aoristischen Participialsatze (λαλήσας), dem die Geltung eines Satzes mit postquam zukommt, beschreibt der Verf. zuvörderst nach diesen beiden Seiten hin das unterschiedliche Wesen der A.-Tl. Offenbarung, und stellt dann in dem Hauptsatze (ἐλάλησεν) das gegensätzliche Verhältniß der N.-Tl. Offenbarung dar. Das Verbum λαλεῖν, ein in der classischen Gräcität verhältnißmäßig selten, in der biblischen aber um so häufiger gebrauchtes, und dem Klange wie der ursprünglichen Bedeutung nach mit unserm „Lallen" verwandtes Wort, bezeichnet zunächst (wahrscheinlich von dem Lallen des Säuglings ausgehend) das Hervortretenlassen von Natur-, Thier- und Menschenlauten als solchen, als in welchen sich Natur und Wesen der betreffenden Subjecte kundgiebt und offenbart; — dann drückt es, auf die menschlich vernünftige Rede bezogen, ein vertraulich sich hingebendes Kundthun und Offenbaren des innern Fühlens, Wollens und Denkens aus. Daraus erklärt sich, daß, wo von einem den Menschen sich offenbarenden Reden Gottes, oder einem Gottes Offenbarungen verkündenden Reden seiner Diener und Boten berichtet wird, schon bei den LXX, und so auch im N. T. meist diesem Worte vor dem beziehungslos verständigen λέγειν der Vorzug gegeben wird (vgl. auch Grimm s. h. v.). An unserer Stelle, wo Gott allein Subject des λαλεῖν ist, beschränkt es sich zwar auf die unmittelbare Offenbarungsthätigkeit Gottes, umfaßt aber außer dem sich Kundgeben Gottes in Worten menschlicher Rede auch noch alle andern Arten offenbarenden Einwirkens auf die Erkenntniß und Einsicht seiner Offenbarungsmittler (=Propheten). — Als unterschiedliche und seine relative Unvollkommenheit bezeugende Merkmale des A.-Tl. Offenbarungsgehaltes werden hervorgehoben, daß derselbe πολυμερῶς] d. h. in vielen sich aneinanderreihenden Partialoffenbarungen, jetzt diese, dann eine andere Einzelerkenntniß erschließend, — καὶ πολυτρόπως] d. h. in vielfältig wechselnden Vermittelungs- und Darstellungsformen, bald mittelst göttlicher Anregung und Erleuchtung des menschlichen Denk- und Ahnungsvermögens, bald durch nur innerlich, bald durch auch äußerlich

vernehmbare Worte, bald in bildlich verhülltem, bald in bildlosem innerm Schauen, das einemal im Wachen, das anderemal im Traum oder ekstatischem Geisteszustande, je nach persönlicher oder sachlicher Angemessenheit (vgl. Num. 12, 6 ff.), von Gott den Propheten mitgetheilt worden sei — τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις]. Der Ausdruck προφῆται ist hier dem Zusammenhange gemäß selbstverständlich auf die Offenbarungsorgane des A. T. zu beschränken, aber innerhalb dieser Beschränkung im weitesten Sinne, den seine Etymologie zuläßt, zu fassen. Nach ihr aber bezeichnet προφήτης (von προ-φημι, nicht = vorhersagen, sondern hervorsagen) im classischen wie im biblischen Sprachgebrauch Jeden, der göttliche Offenbarungen empfängt und ausspricht, und unter diesen Begriff können wir nicht nur die κ. ἐξ. sogenannten Propheten von Mose an, sondern auch die Patriarchen (vgl. Gen. 20, 7) und die h. Dichter des alten Bundes, namentlich David, dessen Psalmen der Verf. besonders häufig bei seinen Argumentationen benutzt, subsummiren†). Da unseres Verf. Gräcität durchgängig frei ist von auffälligen Hebraismen, so fehlt jede Berechtigung, sein ἐν mit dem instrumentalen בְּ der Hebräer zu identificiren. Wir dürfen also nicht übersetzen: Gott hat durch die Propheten (vgl. δι' ἀγγέλων λαληθείς in 2, 2 und διὰ τοῦ κυρίου in 2, 3), — sondern nur: Er hat in ihnen geredet. Die Berufung auf das בַּנְּבִיאִים in 1 Sam. 28, 6, bei Del.) ist nichtig, denn auch hier wie in 2 Sam. 23, 2, Hos. 1, 2 u. ö. ist das בְּ nicht instrumental, sondern local zu fassen. Es will auch hier gesagt sein: Gott hat in ihnen geredet, nicht: durch sie, — was namentlich in Hos. 1, 2 ganz unzweifelhaft hervortritt. Daß Gott seine Offenbarungswahrheiten zunächst dem Geiste der Propheten selbst immanent (nicht bloß sie — wie in 2, 2 die Engel — zu momentanen Vermittlern, sondern auch zu perpetuirlichen Trägern und dauernden Quellpuncten derselben) gemacht, daß dieselben dort lebensvolle Gestaltung gewonnen, und vielleicht auch daß sie intensiv und extensiv nicht bemessen sein wollen nach der Einsicht und Erkenntniß des dermaligen Volkes als ihrer secundären, sondern nach der der Propheten als ihrer primären Empfänger und Träger, das ist es, was der Verf. hervorgehoben haben will, — vgl. noch unten zu ἐν υἱῷ. Die andere Seite aber, daß diese Gottesoffenbarungen im Geiste der Propheten nicht verschlossen zu bleiben, sondern dem Volke auch mitgetheilt zu werden bestimmt waren, ist an sich selbstverständlich, und überdem auch in dem vorangestellten τοῖς πατράσιν ausdrücklich aus-

†) Obwohl der Verf. nach 2, 2 die Engel als Promulgatoren des sinaitischen Grundgesetzes ansieht, so können doch nicht auch sie als in unserm ἐν τοῖς προφήταις mit eingeschlossen gedacht sein, denn von ihnen gilt nur, daß Gott δι' αὐτῶν, nicht aber auch daß er ἐν αὐτοῖς τοῖς πατράσιν geredet habe, vgl. 2, 2.

gesprochen. Dies kann nicht heißen: zu den Vätern, — denn Gott hat eben nicht in den Propheten zu den Vätern, sondern weil in den Propheten auch zu den Propheten geredet, und diese haben dann zu den Vätern geredet. Der Dativ πατράσιν kann daher nur als dat. commodi gefaßt werden: Was Gott in den Propheten geredet, war für die Väter bestimmt, war zu ihrem Nutz und Frommen geredet. Zwar heißt λαλεῖν τινι an unzähligen Stellen: zu Jemand reden, aber hier steht eben nicht λαλεῖν τινι, sondern λαλεῖν τινι ἔν τινι, wodurch dem τινι eine andere Stellung und Beziehung zugewiesen wird. Daß aber jene durch die Propheten vermittelten Offenbarungen in ihrer Gesammtheit schon einer von der Gegenwart mit ihren neuen Offenbarungen weit hinter sich gelassenen Vorzeit angehören, wird durch den Zusatz πάλαι angedeutet. Denn Del. irrt, wenn er meint, πάλαι sei hier nicht = antiquitus, sondern = antehac, da nicht Altes und Neues, sondern Vormaliges und Jetziges einander entgegengesetzt sei. Sofern dieser Gegensatz hervorgehoben werden soll, ist er schon in dem Verhältniß des λαλήσας zu dem ἐλάλησεν zum Ausdruck gekommen; er tritt aber zurück hinter dem andern viel wichtigern Gegensatz der Grundlegungs- und Anbahnungs-, zu der Vollendungszeit (=ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων). Darum ist die ursprüngliche Bedeutung des πάλαι = olim der abgeleiteten = antehac vorzuziehen: liegen ja doch auch zwischen Maleachi, den man allgemein als den letzten Propheten ansah, und dem Auftreten Christi schon mehr als 400 Jahre.

Indem der Verf. demnächst zur Charakteristik der N.-T. Offenbarung behufs Kenntlichmachung ihrer Vorzüge vor der A.-Tl. schreitet, thut er dies auf der Basis der Anerkennung, daß beide in gleicher Weise den Charakter göttlicher Offenbarung an sich tragen, wie durch die Gemeinsamkeit des Subjectes (ὁ θεός) und die Congruenz des beiderseitigen Prädicates (λαλήσας und ἐλάλησεν) ausgesprochen ist. Doch ist auch selbst in dieser Gleichstellung an sich schon ein Vorzug jener vor dieser beschlossen. Denn ist Gott der einige Urheber einer langen vielgliedrigen Kette von Offenbarungen, so verfolgt er in derselben ohne Zweifel auch ein und denselben Plan und Zweck; in jedem neuen Gliede wird sich auch ein neuer Fortschritt ausprägen, und in dem absolut letzten Gliede auch der absolut höchste Fortschritt. Daß aber die Offenbarung in Christo die letzte und abschließende sei, sagt die dem πάλαι entgegengesetzte Näherbestimmung: ἐπ' ἐσχάτου*) τῶν ἡμερῶν τούτων]. Diese Bezeichnung der Vollendungszeit der Heilsgeschichte fällt dem Ausdruck wie der Sache nach zusammen mit dem A.-Tl. Terminus בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welchen die LXX meist durch ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Gen. 49, 1; Jer. 23, 20; 36, 20; Ezech. 38, 16;

---

*) So nach א. A. B. D. E. K. L. M. Vulg. Copt. etc. Die Rec. liest: ἐπ' ἐσχάτων.

Hos. 3, 5; Mich. 4, 1; Dan. 2, 18), einmal auch durch ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (Jes. 2, 2) wiedergeben. Der Zusatz τούτων, der nur an dieser Stelle sich findet, bezeichnet die betreffenden ἡμέραι als solche, in welchen auch der Verf. und dessen Leser noch leben. Die ἡμέραι αὗται sind nämlich identisch mit dem, was sonst im N. T. öfter ὁ αἰὼν οὗτος oder ἐνεστώς oder ὁ νῦν αἰών heißt, als Bezeichnung der gegenwärtigen, mit der Schöpfung (resp. dem Sündenfalle) beginnenden Weltzeit, im Gegensatze zum αἰὼν μέλλων oder ἐρχόμενος oder ἐκεῖνος als dem jenseitigen Weltalter des ewigen Lebens, welches mit der Wiederkunft Christi beginnt (Luk. 20, 34. 35). Das A.-Tl. wie das N.-Tl. Offenbarungszeitalter sind beide in den ἡμέραις ταύταις beschlossen; jenes ist hier durch πάλαι, dieses durch τὸ ἔσχατον gekennzeichnet.

Im A.-Tl. Bewußtsein ist die אַחֲרִית הַיָּמִים stets Gegenstand der Erwartung und Hoffnung, nie des wirklichen oder vermeintlichen Besitzes. Es denkt sie sich immer eintretend, wenn, was in der jedesmaligen Gegenwart nächster Gegenstand der Hoffnung ist, nach Ueberwindung der entgegenstehenden Hindernisse, zur Erscheinung gekommen sein wird. Aber indem, nach Beseitigung der dermaligen Hindernisse und nach Erfüllung der dermaligen Erwartungen, bei fortschreitender Erkenntniß der Heilsaufgabe und des Heilszieles immer neue Mängel der Gegenwart und neue oder erweiterte Zukunftshoffnungen ins Bewußtsein treten, muß auch der Beginn der אחרית הימים immer wieder in die weitere Zukunft versetzt werden. So wird in dem Segen Jakobs (Gen. 49, 1) der Anbruch dieser Vollendungszeit schon bei der Besitznahme des verheißenen Landes erwartet; die (spätern) Propheten dagegen erwarten ihn erst bei der Erscheinung des in 2 Sam. 7 verheißenen Davidssohnes, und wenn man diesen etwa in Salomo, dem ersten Davidssohne, oder in Hiskia, dem hoffnungsvoll aufblühenden Sohne des gottlosen Ahas, oder bei der das Zuchtgericht des Exils bedingenden Entartung unmittelbar nach der Erlösung aus demselben zu hoffen wagte, so wurde diese Hoffnung doch jedesmal wieder als verfrüht erkannt, und ihre Erfüllung in eine weitere Zukunft versetzt. Anders im N. T. Die Apostel sind sich dessen klar und sicher bewußt, daß mit der Erscheinung Christi im Fleische das absolute Vollendungsstadium der Heilsoffenbarung angebrochen, und damit ein Einschnitt in die Heilsgeschichte gemacht sei, der an Wichtigkeit und Bedeutung seines Gleichen nie vorher gehabt. Aber weil durch die erste Erscheinung Christi bei Weitem noch nicht alle Verheißung erschöpft war, wirft sich die christliche Hoffnung betreffs der Erfüllung des noch Mangelnden auf die zweite Zukunft Christi (vgl. bei unserm Verf. 1, 6; 9, 28; 10, 37). Für das apostolisch-N.-Tl. Bewußtsein hat also die absolute Vollendungszeit schon begonnen und findet ihren Abschluß in der Parusie, welche den Uebergang aus den ἡμέραις ταύταις oder dem αἰὼν οὗτος in den αἰὼν μέλλων vermittelt. Da nun alle N.-Tl. Autoren (und unser Verf. fast zuversichtlicher als alle übrigen), einerseits die wesentliche und nothwendige Zusammengehörigkeit beider Advente erkennend, den zweiten als unmittelbar nahe bevorstehend und mit seinen Vorläufern sich den Ausläufern des ersten unmittelbar anschließend ansehen, — und andererseits doch auch die gewaltige Bedeutung nicht verkennen, welche der Parusie Christi an sich zukommt, so fassen sie theils die beide Advente gemeinsam umschließende Zeit als ein einheitliches Ganze in der Bezeichnung ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (Hebr. 1, 1), oder ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (1 Petr. 1, 20) zusammen, und halten theils beide Advente als die beiden Hauptmomente eines zweigliedrigen Ganzen auseinander, in welchem Falle

sie dann, nach Analogie des oben beschriebenen Fortschiebungsprocesses der A.-Tl. Autoren die Zeit der zweiten Zukunft vorzugsweise als ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (2 Petr. 3, 3), oder ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (2 Tim. 3, 1; Jak. 3, 5), ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ (1 Petr. 1, 5), ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου (Judä 18), ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh. 6, 39 u. ö.) bezeichnen.

— ἐλάλησεν ἡμῖν]. Aus dem Gegensatze, in welchem dieses ἡμῖν zu τοῖς πατράσιν im ersten Versgliede steht, ergiebt sich, was auch die ganze Haltung und Tendenz des Briefes bezeugt, daß der Verf. als Judenchrist zu Judenchristen spricht, denn selbstverständlich heißen jene schlechthin πατέρες als die Väter oder Vorfahren derer, die in dem ἡμῖν zusammengefaßt sind. Damit ist aber natürlich nicht gesagt, daß das Reden Gottes im Sohne allein den Christen jüdischer und nicht auch den Christen heidnischer Abstammung gelte (vgl. Einl. §. 3, 6), — ἐν υἱῷ]. Die Stellung am Schluß des ganzen Verses ist einerseits durch den engen Anschluß des den Wesensbegriff dieses Wortes enthaltenden Relativsatzes Vs. 2—4 an dasselbe bedingt, ist aber andererseits auch an sich nachdrucksvoll, als den Gipfelbegriff, dem der ganze erste Vers zustrebt, kennzeichnend. Wie die A.-Tl. Offenbarungsorgane zu dem Gotte, welcher in ihnen redete, im Verhältnisse von Propheten standen, so steht der N.-Tl. Offenbarungsmittler zu ihm im Verhältniß eines Sohnes. Der Ausdruck προφῆται sagt ein blos accidentelles, durch göttliche Berufung, υἱός dagegen ein nothwendiges, durch Wesensgleichheit mit Gott bedingtes Verhältniß zu Gott aus. Der Prophet empfängt als solcher nur so viel von der göttlichen Wahrheit, als er jeweilig verkünden soll; dem Sohne dagegen ist, als gleichen göttlichen Wesens mit dem Vater (Vs. 3), das ganze und volle Wissen Gottes immanent. Den Namen υἱός oder υἱὸς τοῦ θεοῦ braucht unser Verf. zur Bezeichnung der Person Christi als solcher sowohl da (1, 5), wo er von ihrer vormenschlichen, absolut-göttlichen, als auch da, wo er von ihrer geschichtlichen, gottmenschlichen Existenzform spricht, sei es in der Niedrigkeit des Erdenwandels (5, 8), sei es in der Majestät seines Sitzens zur Rechten Gottes (4, 14), und nicht minder auch da, wo in seiner Rede alle drei Existenzformen zusammengefaßt sind (7, 3). In die letztgenannte Kategorie kann auch unsere Stelle insofern gesetzt werden, als sich an unser ἐν υἱῷ in Vs. 2. 3 eine Entfaltung der mit diesem Worte ausgesagten Wesens-, Macht-, Liebes- und Herrlichkeitsfülle anschließt, deren einzelne Momente auf alle drei Existenzformen vertheilt werden müssen. Es ist also unrichtig, wenn Hofm. (II, 1. 72 vgl. I, 117 ff.) lehrt: Christus heiße auch bei unserm Verf. bloß Sohn Gottes, seit und weil seine menschliche Mutter ihn durch Einwirkung des h. Geistes empfangen habe (Luk. 1, 35; Matth. 1, 20); er heißt vielmehr deshalb so, weil der Ursprung seines personbildenden ewigen Gottwesens aus —, und die Wesensgleichheit desselben (Vs. 3) mit Gott ihn in ein Verhältniß zu Gott stellt, welches dem der

Sohnschaft auf creatürlichem Gebiete analog ist. Und weil dies sein ewiges Gottwesen durch die Menschwerdung dem Sohne der Maria persönlich immanent wurde und blieb, heißt er auch im Stande der Erniedrigung wie der Erhöhung noch Sohn Gottes. — Fragen wir nun weiter, wie das θεὸς ἐλάλησεν in Verbindung mit ἐν υἱῷ verstanden sein will, so ist dasselbe einerseits, wie sich aus dem Gegensatze des A.-Tl. πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ergiebt, als ein volles und ganzes, einmaliges, einheitliches und gleichartiges zu denken; — und andererseits, wie sich aus dem Verhältniß des λαλήσας zu dem ἐλάλησεν ergiebt, als ein erst nach dem Ablaufe der successiven A.-Tl. Offenbarungsstadien stattgefundenes, also jedenfalls nicht vorzeitliches, sondern erst bei oder nach seiner Menschwerdung eingetretenes. Da nun die ganze evangelische Geschichte nichts weiß von einem äußerlich an den Erlöser herangetretenen, allumfassenden göttlichen Offenbarungsact, kann nur an jenen innern Proceß in seinem irdisch geschichtlichen Geistesleben gedacht werden, vermöge dessen das seiner göttlichen Natur, als dem ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Vs. 3) von Ewigkeit her innewohnende göttliche Wissen sich auch seinem menschlichen Geiste nach Maßgabe der wachsenden Entwickelung desselben (Luk. 2, 42) mittheilte. Der Aorist ἐλάλησεν widerstrebt dieser Auffassung nicht, denn als „Ausdruck für das Eintreten in die (vergangene) Wirklichkeit ist er auch auf dauernde Vorgänge anwendbar, nur daß er sie nicht entfaltet, sondern zusammenfaßt, und im Gegensatze zum Imperf. als concentrirte Erscheinung darstellt" (Krüg. §. 53, 6); — und auch die Subjectsstellung des ὁ θεός kommt dabei zu ihrem Rechte, denn die treibende Kraft dieses Processes ist eben ὁ θεός. Im Uebrigen zeigt sich hier erst recht, wie wichtig und bedeutsam es ist, die genuine locale Bedeutung des ἐν festzuhalten. Denn wenn auch zugegeben werden könnte, daß der Verf., ohne gerade ein wesentliches Interesse seiner Rede zu beeinträchtigen, oben auch διὰ τῶν προφητῶν hätte sagen können, so gilt dies doch nicht gleichermaßen auch von dem correspondirenden ἐν υἱῷ. Hätte der Verf. hier διὰ υἱοῦ gesagt, so würde er die zwar nicht ausdrücklich ausgesagte, aber doch unzweifelhaft beabsichtigte Negation des πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως an der N.-Tl. Offenbarung nicht aufrecht erhalten können. Denn nur in Christo, nicht aber auch schon durch Christum hat Gott die N.-Tl. Heilswahrheit als ein einheitliches, ungetheiltes und gleichförmiges Ganze geoffenbart. So vollständig und so vollkommen gestaltet, wie sie im Geiste Christi lebendig war und ist, ist sie weder durch Christum selbst während seines Erdenwandels, noch durch seine Apostel nach seiner Erhöhung jemals den Seinen verkündigt worden; und ohne Zweifel wird auch unser Verf. Pauli Bekenntniß ἐκ μέρους γινώσκομεν und Pauli Hoffnung: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται (1 Cor. 13, 9 f.) getheilt, und Letzteres erst von der

Wiederkunft Christi erwartet haben. Das Fehlen des Artikels vor υἱῷ (ebenso in 7, 28) ist nicht mit Del. Riehm u. A. so zu erklären, daß die Bezeichnung υἱός die Natur eines nom. pr. angenommen habe, sondern mit Lün. ꝛc. als Angabe der Beschaffenheit: in Einem, der zu dem θεὸς λαλήσας nicht in dem Verhältniß accidentellen Prophetenberufs, sondern wesenhafter Sohnschaft stand.

Vs. 2. Bei der Entfaltung der Erhabenheit des N.=T. Offenbarungsmittlers über die A.=Tl., die ihm als dem Sohne Gottes zukommt, hebt der Verf. als erstes Moment hervor, daß Gott ihn zum Erben aller Dinge gesetzt habe. Τιθέναι mit doppeltem Accusativ entspricht dem hebräischen שׂוּם oder שִׁית mit doppeltem Accus., = Einen zu etwas machen, einsetzen oder bestimmen, — ist aber dennoch nicht als Hebraismus zu bezeichnen, da dieselbe Ausdrucksweise auch bei den Classikern nicht ungewöhnlich ist. Nach dem Vorgange vieler ältern Ausleger haben noch Ebr., Del., Riehm S. 295 ff. u. A. unser ἔθηκεν auf die thatsächliche Erhöhung Christi nach vollbrachtem Erlösungswerke bezogen, während Bl. und Lün. den ewigen Rathschluß Gottes darin erkennen, durch welchen das Verhältniß des Logos als solchen (d. h. wie er vor der Menschwerdung war) zur Welt bestimmt ist. Beide Auffassungen enthalten ein Moment der Wahrheit, beide aber auch ein Moment des Irrthums: Einerseits nämlich haben wir das ἔθηκεν allerdings als ein göttlich=rathschlüßliches (nicht als ein geschichtlich=thatsächliches) zu fassen; andererseits aber auch die Ausführung dieses Rathschlusses in der Erhöhung des Erlösers nach vollbrachtem Erlösungswerke (nicht in der Einsetzung des Logos zum Träger alles Erschaffenen) zu sehen (ähnlich auch Möller). Denn daß hier von einem vorweltlichen Rathschlusse und nicht von einer innerweltlichen That Gottes die Rede ist, erweist sich 1) schon aus dem Begriff des Wortes κληρονόμος, der auf beiden Seiten ohne Berechtigung als gleichbedeutend mit „Inhaber“ oder „Besitzer“ gefaßt wird, während er sich, eigentlich wie bildlich gebraucht, auf einen Besitz bezieht, der dem κληρονόμος noch nicht factisch zu Theil geworden, sondern kraft feststehender Ordnung in Zukunft erst ihm zu Theil werden soll. Erbe ist, wer das Erbtheil noch nicht ererbt hat; er hört auf es zu sein, und ist Besitzer, sobald er es ererbt hat. In diesem Sinne ist das Wort auch in Hebr. 6, 17 gebraucht, und ebenso in Luk. 10, 14; Röm. 4, 13. 14; 8, 17; Gal. 3, 29; 4, 1. 7; Tit. 3, 7; Jak. 2, 5; — und nur ein einziges Mal im ganzen N. T. (Hebr. 11, 7) wird das Wort abusiv = Besitzer gebraucht. Von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes an unserer Stelle abzuweichen, liegt aber nicht die geringste Berechtigung vor, und halten wir sie fest, so muß nothwendig das τιθέναι κληρονόμον πάντων von der Bestimmung des Sohnes zu einem künftigen Besitz durch einen göttlichen Rathschluß (der wie alle göttlichen Rathschlüsse, ein ewiger, vorweltlicher sein muß) gefaßt werden.

Dasselbe erweist sich 2) aber auch aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden. Denn der so wohl geordnete Fortschritt des Gedankens in Vs. 2. 3: erst der ewige Rathschluß Gottes betreffs des Sohnes (Vs. 2 a), dann die Mittel zu seiner Verwirklichung, nämlich Weltschöpfung (Vs. 2 b), Welterhaltung (Vs. 3 a) und Weltversöhnung (Vs. 3 b) und endlich Verwirklichung des Rathschlusses selbst nach vollbrachtem Erlösungswerke (Vs. 3 c), — fordert die Beziehung des ἔθηκεν auf einen vorweltlichen Rathschluß. Zugleich aber, und noch entschiedener fordert andererseits derselbe Fortschritt des Gedankens in Vs. 2. 3 auch die Beziehung der dem Sohne bestimmten κληρονομία (nicht auf die Stellung, die derselbe als absoluter göttlicher Logos vor seiner Menschwerdung von Anfang an zur Welt hatte, nämlich die des Weltschöpfers und Welterhalters, sondern) auf die Stellung, welche der menschgewordene Logos nach vollbrachtem Erlösungswerke und als Lohn für dasselbe (C. 2, 9, vgl. Phil. 2, 9) zu ihr einnahm; nämlich die des Welterlösers. Für diese Auffassung spricht ferner 2) auch der Ausdruck κληρονόμος, womit hier ein Besitzthum oder doch eine Modalität des Besitzes gemeint sein will, wie sie dem Sohne nicht von Anfang der Welt an zustand, sondern erst nach Ablauf einer bestimmten Zeit (Gal. 4, 4) und nach Erfüllung bestimmter an die Besitznahme geknüpfter Bedingungen (vgl. 2, 9 u. 1, 3: καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν); — 3) daß des Verf. Anschauung von der dem Sohne bestimmten κληρονομία auf der messianischen Weissagung des A. T. ruht, die nur von einer zukünftigen, endgültigen Besitznahme aller Reiche und Völker der Erde handelt; 4) daß die Erhöhung des menschgewordenen Sohnes zur Rechten des Vaters, als worin seine Erhabenheit über die Engel (unter welche er durch seine Menschwerdung eine Zeitlang sich erniedrigt hat 2, 7) sich documentirt, das eigentliche Thema dieses ersten Theiles (C. 1. 2) ist, wobei der Verf. selbst in 2, 5 die οἰκουμένη μέλλουσα als diejenige bezeugt, von der er rede, und in 2, 8 unser πάντων seine authentische Auslegung in gleichem Sinne erhält. — Der erste Schritt nun zur Verwirklichung des genannten göttlichen Rathschlusses war die Erschaffung der πάντα, zu deren Erben der Sohn bestimmt ist. Darum fährt der Verf. fort: δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*)]. Die αἰῶνες sind nämlich sachlich identisch mit den πάντα des vorigen Satzes. Αἰών beschränkt sich im classischen Sprachgebrauche lediglich auf den Begriff der Zeitdauer, und diesen hält auch der N.-Tl. Sprachgebrauch (als Uebersetzung des hebr. עוֹלָם) noch fest, und in diesem Sinne braucht auch unser Verf. vorwiegend das Wort (1, 8; 5, 6;

*) So lesen wir mit ℵ. A. B. D[1]. D[3]. E. M. etc. statt Rec.: καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, wogegen auch die durch den Zusammenhang geforderte Betonung des ἐποίησεν spricht.

7, 24. 28; 13, 8. 21 u. ö.). Andererseits macht sich aber schon vom A. T. her (vgl. das עולם in Pred. 3, 11, wenn anders die Lesart richtig ist, was Hitzig ad h. l. freilich bestreitet) und bei den Talmudisten (vgl. Buxtorf ad h. v.), — sowie das αἰών in Weish. 13, 9; 14, 6; 18, 4 das Bestreben geltend, den Begriff des Zeitlichen durch Aufnahme dessen, was den räumlichen und geistigen Inhalt der verschiedenen Zeitläufte bildet, zu erweitern und zu verdichten; wobei eine Erklärung, wie die von Grimm ad h. v.: per metonymiam continentis pro eo, quod continetur, οἱ αἰῶνες sunt mundus s. complexus eorum, quae temporibus continentur, insofern nicht ganz zutreffend ist, als der Begriff der Zeit auch hier festzuhalten ist. Gerade so wie hier gebraucht unser Verf. das Wort auch in C. 11, 3. — Der Fortschritt des Gedankens liegt in dem eben deshalb nachdrucksvoll vorangestellten ἐποίησεν; denn durch τοὺς αἰῶνας ist nur ein im Vorigen schon verwertheter Begriff (πάντα) wieder aufgenommen. Das καὶ vor ἐποίησεν drückt keine Steigerung (= sogar) aus, die hier gar nicht am Platze wäre, aber auch nicht eine bloße beziehungslose Addition, sondern hebt (= auch) die naturgemäße Correlation des im zweiten Relativsatze zu dem im ersten Ausgesprochenen hervor: Es ist sach- und zweckgemäß, daß Gott durch denselben, den er zum Erben der Welten gesetzt, auch schon die Erschaffung der Welten vermittelt werden ließ. Vgl. Joh. 1, 3, 10; Kol. 1, 16; 1 Kor. 8, 6.

Vs. 3. Den beiden Relativsätzen des vor. V. coordinirt sich nun in dem ὅς . . . ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης mit verändertem Subjecte noch ein dritter, durch drei zwischeneingeschobene Participialsätze motivirter Relativsatz. Wozu der Vater den Sohn nach Vs. 2 rathschlüßlich bestimmt hat, indem er ihn zum Erben des Alls setzte, und thatsächlich prädisponirt, indem er durch ihn die Welten erschaffen ließ, das hat nach Vs. 3 der Sohn von sich aus verwirklicht, indem er, angethan mit göttlicher Herrlichkeitsfülle (ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ. τ. λ.) und mit göttlicher Machtfülle (φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ.), nach Vollbringung des Erlösungswerkes (καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν) sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat. Während nun Bl. und Lün. die beiden ersten Participialsätze als Aussagen über das Wesen und Walten des Sohnes in seiner vormenschlichen Existenzform ansehen, die bei seiner Erhöhung zur Rechten Gottes wieder zur Geltung kamen, — Del. aber ihnen auch noch für die Zeit seines Erdenwandels Gültigkeit zuschreibt, beschränkt Hofm. I, 159 f. ihre Bezüglichkeit lediglich auf das Sein und Thun des erhöhten Christus (wie er überhaupt Alles, was das N. T. über die göttliche Natur in Christo aussagt, als Aussage über den Menschgewordenen auffaßt, wobei dessen vormenschliches Sein und Walten ein unerschlossenes Mysterium bleibe). Aber wenn auch zugestanden

werden muß, daß die beiden Participialsätze zunächst nur aussagen wollen, „was seiend und vermögend der Sohn sich nach vollbrachter Sündenreinigung zur Rechten Gottes gesetzt hat," so schließen sie die Gültigkeit ihrer Aussagen auch für die vormenschliche und irdisch-menschliche Existenzform des Sohnes doch nicht aus, haben dieselbe vielmehr zur Voraussetzung, ohne welche sie völlig unmotivirt in der Luft schweben würden. Auch kehrt die Hofmann'sche Behauptung das vorliegende Verhältniß der beiden Participialsätze zu dem sie beherrschenden Hauptsatze geradezu um; denn nach ihr hätte der Verf. schreiben müssen: ὃς . . . καθίσας ἐν δεξιᾷ . . . ἐστὶν ἀπαύγασμα . . . καὶ φέρει τὰ πάντα . . . Gegen Lün.'s Auffassung aber, wonach die beiden Aussagen zwar für die vormenschliche, nicht aber mehr für die irdisch-menschliche Existenzform des Sohnes gültig sein sollen, spricht die präsentische Fassung der beiden Participia ὤν und φέρων, die einen unvermittelten Sprung von der vormenschlichen Existenz (über die irdisch-erniedrigte hinweg) auf die himmlisch-erhöhte nicht zuläßt. Wie aber der Verf. sich die Form und Wirksamkeit der beiden Prädicate während des Erdenwandels Christi gedacht haben möge, läßt sich aus dieser Stelle nicht erschließen.

Zunächst wird der Sohn beschrieben als ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης sc. τοῦ θεοῦ, denn das dem nächstfolgenden Satzgliede beigefügte αὐτοῦ gilt zugleich auch diesem. Der Ausdruck δόξα (vgl. Cremer ad h. v.) hat, ausgehend von der dem Verbum δοκεῖν zustehenden Bedeutung „scheinen, erscheinen" im hellenistischen Sprachgebrauche auch den Sinn „Erscheinung, Gestalt, Ansehen" angenommen, und ist, zu dem Begriff einer nach etwas aussehenden, in die Augen fallenden, herrlichen und Anerkennung heischenden Erscheinung fortgeschritten, von den LXX als Uebersetzung des A.-Tl. כְּבוֹד יהוה und ähnlicher Ausdrücke zur Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeitsfülle (כָּל־טוּבִי Exod. 33, 19) an sich und in ihren heilsgeschichtlichen Manifestationen verwendet worden. — Ἀπαύγασμα kommt im N. T. nur hier, außerdem in Sap. 7, 26 und einigemal bei Philo vor. Streitig ist, ob man dabei an einen von Gott ausgegangenen und das Wesen des Sohnes constituirenden Ausglanz (Ausstrahlung), oder aber an einen vom Sohne ausgehenden, die göttliche Herrlichkeit reflectirenden Wiederglanz (Wiederstrahlung, Spiegelbild, Abbild) zu denken habe. Die Stellen bei Philo und im B. d. Weish. geben nicht hinlänglich sichern Halt zur Entscheidung; die Erklärungen späterer Griechen werfen sich aber alle auf die erstgenannte Bedeutung (vgl. die Belegstellen bei Bl. u. Lün.). So erklärt z. B. Hesychius das Wort durch ἡλίου φέγγος, Chrysostomus und Theophylakt durch φῶς ἐκ φωτός. Auch von Seiten des Lexikons muß dieser Deutung der Vorzug gegeben werden. Lün. hat vollkommen Recht, wenn er sagt: „Wie ἀπήχημα das durch das ἀπηχεῖν Bewirkte, den Nachklang oder

Wiederhall, und ἀποσκίασμα das durch das ἀποσκιάζειν Bewirkte, den zurückgeworfenen Schatten, bezeichnet, so drückt ἀπαύγασμα das durch ἀπαυγάζειν Bewirkte aus." Aber er ist im Irrthum, wenn er daraus folgert, ἀπαύγασμα könne nicht Ausglanz, sondern nur Wiederglanz bedeuten. Denn während ἀπηχεῖν schon „einen Ton" — und ἀποσκιάζειν „einen Schatten zurückwerfen" bedeutet, heißt ἀπαυγάζειν nicht „Glanz zurückwerfen", sondern „Glanz ausstrahlen". Das Produkt des ἀπαυγάζειν ist also auch nicht ein Lichtreflex, sondern ein Lichtstrahl. Und diese verschiedene Bedeutung der gleichartig geformten Verba beruht nicht auf irrationaler Willkür des Sprachgebrauchs, sondern auf wesentlich verschiedener Geltung ihrer Stammworte: ἠχώ und σκιά sind schon an sich ein außerhalb des sie originirenden Subjectes Gesetztes, αὐγή dagegen ist ein demselben Immanentes. — Weiter heißt der Sohn: χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ]. Der spätere kirchliche Sprachgebrauch, nach welchem ὑπόστασις = πρόσωπον zur Bezeichnung der trinitarischen Personen in der Gottheit dient, hat weder hier noch sonst im N. T. einen Anhalt. Ὑπόστασις ist = Unterstellung, dann die der Idee untergestellte Realität, und in diesem Sinne ist das Wort auch hier gebraucht. Χαρακτήρ = Gepräge, wird von den meisten Auslegern in dem Sinne eines Abdrucks, Abbildes, Ebenbildes gefaßt. Aber das Wort hat diese Bedeutung nirgends. Nach Analogie des gleichgebildeten Wortes ζωστήρ = Gürtel (eig. der Gürtende) ist χαρακτήρ in seiner Grundbedeutung ein Gegenstand, mit welchem geprägt wird (Prägestock). Dann bezeichnet er auch das, was ihn dazu macht, nämlich das Gepräge an ihm, d. h. die an ihm hervortretenden Bild- oder Schriftzüge; daher endlich auch das Gepräge überhaupt, wo es sich auch finde, ob an einer Person oder Sache, und welcher Art es auch sei, ob ein leibliches oder geistiges, ein primäres (zum Abprägen dienendes) oder ein secundäres (abgeprägtes). So erklärt es sich auch, daß das durch seine Form so deutlich als Activbegriff gekennzeichnete Wort neben der Activbedeutung eines Prägenden zugleich auch die Passivbedeutung eines Geprägten darstellen kann. Unser χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ sagt also zunächst aus, daß im Sohne (der als ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ eine mit der des Vaters gleiche Lichtnatur überkommen hat) die göttliche Substanz ein eigenthümliches, ihn zum Sohne stempelndes, und ihn persönlich nach Beruf, Aufgabe und Stellung vom Vater unterscheidendes Gepräge erhalten habe. Und da wir aus Vs. 2 wissen, daß der Vater den Sohn mit der Erschaffung der Welt betraut hat, und auch die Welt den Stempel ihres göttlichen Ursprungs an sich trägt (Röm. 1, 20), so halten wir uns berechtigt, das Gepräge, welches das göttliche Grundwesen im Sohne erhalten hat, als die Urausprägung desselben zu fassen, die dazu bestimmt war, der zu erschaffenden (sowie der zu erlösenden) Welt ihr (secundär-)

göttliches Gepräge zu geben, indem wir bei der Ausdeutung des Wortes an dieser Stelle bis auf dessen Grundbedeutung zurückgreifen. Eine treffende Analogie zu dieser Auffassung bietet eine von Bleek beigebrachte Stelle aus Philo's de plantat. Noë p. 217 A, wo die vernünftige Seele als τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν αΐδιος λόγος beschrieben, und der Logos somit als der Stempel (χαρακτήρ) bezeichnet wird, durch welchen der Seele ihre τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκών aufgeprägt worden sei. — Der zweite Participalsatz: φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ.] wird dem ersten durch die Conjunction τε angereiht; καί conjungit, τε adjungit lehrt Hermann, und Win. §. 53, 2 fügt hinzu: „Es läßt sich auch im N. T. beobachten, daß τε das Hinzutretende, Ergänzende, Erklärende, aus dem Vorigen Herfließende bezeichnet." So auch hier: Das φέρειν τὰ πάντα ist das aus dem vorher beschriebenen Sein des Sohnes herfließende Thun desselben. Als solches hätte zunächst die Welterschaffung und dann erst die Welterhaltung genannt werden sollen, wenn nicht bereits der Verf. mit seinem, die eingeschobenen Participialsätze beherrschenden Hauptsatze ὃς . . . ἐκάθισεν schon von der vorzeitlich- und absolut-göttlichen Existenz des Sohnes, bei deren Schilderung in Vs. 2 er der Welterschaffung überdem schon gedacht hatte, zu der geschichtlich-gottmenschlichen übergegangen wäre. Dieser gehört aber nur noch die Welterhaltung (als Fortsetzung des mit der Weltschöpfung beginnenden Thuns) an. Φέρειν als Bezeichnung einer den Fortbestand des Vorhandenen sich zur Aufgabe machenden Mühewaltung ist ein auch den Classikern geläufiger Ausdruck. So z. B. bei Plut. Lucull. 6: φέρειν τὴν πόλιν; — τὰ πάντα ist ein mit den αἰῶνες des vor. V. identischer Begriff, — und das ῥῆμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (sc. υἱοῦ) ist der Willensausdruck der göttlichen Allmacht, durch welchen wie die Weltschöpfung, so auch die Welterhaltung bedingt ist.

Den beiden präsentischen Participialsätzen, welche beschreiben, was schon von seiner vormenschlichen Existenz her seiend und vermögend der Sohn sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, tritt nun in dem καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*)] noch ein aoristischer Participialsatz zur Seite, welcher aussagt, was er nach eingetretener Menschwerdung vollbracht hat und vollbringen

*) Die Rec. liest: δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Der Zusatz δι' ἑαυτοῦ (αὐτοῦ) findet sich nur bei D[1] und einigen Kvv., und ist auch wegen des kakophonischen Zusammentreffens mit dem voranstehenden αὐτοῦ an sich unwahrscheinlich. Der Zusatz ἡμῶν fehlt in ℵ[1]. A. B. D[1]. E[1]. M. Syr. It. Vulg. Copt. etc., und ist wahrscheinlich (Lün.:) „hinzugesetzt als dogmatische Cautele, um eine Beziehung der Worte auf eigene ἁμαρτίαι des Subjectes zu verhüten." Für die Stellung endlich des ποιησάμενος hinter τῶν ἁμαρτιῶν entscheidet die überwiegende Bezeugung durch ℵ. A. B. D. E. M. Vulg. It. und vieler Kvv.

mußte (2, 9), ehe er als Gottmensch das ihm als solchem bestimmte Erbe antreten und den Thron der Majestät besteigen konnte. Im mosaischen Cultusgebiete bezeichnet καθαρίζειν (טִהֵר) zunächst die priesterliche Reinsprechung von s. g. levitischer Unreinheit, die in ihren schwereren Formen, als in der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur wurzelnd, einer vorgängigen Sühnung durch Opferblut bedurfte. Daher tritt denn auch das καθαρίζειν im weiteren Sinne als Zweck und Ziel der Sündensühnung überhaupt (כִּפֶּר LXX: ἐξιλάσκεσθαι vgl. zu 2, 17) auf. So wird in Lev. 16, 30 als Zweck der Sühnhandlungen des großen Sühnfestes das καθαρισθῆναι ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν angegeben. Auch der Ausdruck καθαρισμὸν ποιεῖν τῶν ἁμαρτιῶν liegt schon in den LXX (Exod. 30, 10; Hiob 7, 21) ausgeprägt vor. Die Nöthigung aber, τῶν ἁμαρτιῶν als gen. obj. (d. h. die Sünden selbst als Object der Reinigung) zu fassen, welche Del. behauptet, giebt weder der Ausdruck an sich, noch die vereinzelte incorrecte Redeweise in Matth. 8, 3: ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα. Wie der Genit. zu fassen sei, zeigt vielmehr die sachlich maßgebende Stelle Lev. 16, 30: καθαρισθῆναι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν; und da das Adjectiv καθαρός ohne ἀπὸ mit dem bloßen Gen. construirt wird (Krüg. §. 47, 26, 4), wird ein Gleiches auch bei dem Subst. καθαρισμός zulässig sein. Als directes Object des Reinigens bietet sich aber die sündige Menschheit (selbstverständlich sofern sie im Glauben sich die geschehene Reinigung aneignet, — sonst aber schrankenlos: Juden und Heiden) auch ungenannt von selbst dar. Und ebenso selbstverständlich mußten die des A. T. kundigen Leser nach Lev. 16, 15. 30 in der sühnenden Kraft des durch den Opfertod hindurchgegangenen und vor dem Sühnethrone des himmlischen Allerheiligsten dargebrachten Sühneblutes Christi, dessen Bedeutung und Geltung in C. 9 und 10 ex professo erörtert wird, das Mittel der Reinigung erkennen. Der Zusatz δι' ἑαυτοῦ war überflüssig, da der darin liegende Gedanke schon in der medialen Form des Verbs (ποιησάμενος) angedeutet ist. Denn während das Activum die Handlung bloß als Thatsache hinstellt, bezeichnet das Medium sie als eine Thätigkeit, durch welche das Subject afficirt wird, sowohl subjectiv, wobei sie als Werkthätigkeit, bei der Kräfte oder Mittel des Subjectes in Anspruch genommen werden (dynamisches Medium), wie objectiv, wobei das Subject als von seiner eigenen Thätigkeit, sie erleidend, afficirt gedacht wird (transitives oder passives Medium), vgl. Krüg. §. 52, 8 u. 9. Die Möglichkeit des Mißverständnisses im letzteren Sinne hat wahrscheinlich den späteren Zusatz ἡμῶν zu ἁμαρτιῶν bedingt. — ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ μεγαλωσύνης], bildliche Bezeichnung der Ehren- und Machttheilnahme an der königlichen Majestät Gottes, die ohne Zweifel auf Ps. 110, 1 (vgl. Vs. 13) zurückgeht. — ἐν ὑψηλοῖς], feierlicher und volltönender als ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

vgl. 8, 1. Wie dort ist auch hier der ewige, unerschaffene Himmel (das local gedachte ewige Sein Gottes) gemeint, der als ethisch über den geschaffenen Himmel erhaben in der menschlichen Vorstellung auch physisch höher als dieser gedacht wird. Der Ausdruck ist nicht als nähere Bestimmung zu μεγαλωσύνης anzusehen, denn dann hätte der Artikel wiederholt werden müssen, sondern zu ἐκάθισεν. Wenn nun das Sitzen des Sohnes zur Rechten Gottes als bildlicher Ausdruck für die Gemeinschaft und Ausübung der göttlichen Weltherrschaft im Wesentlichen sich mit dem ihm von Anfang der Welt her zustehenden φέρειν τὰ πάντα deckt, so scheinen diejenigen Ausleger (z. B. Lün.) im Rechte zu sein, die das ἐκάθισεν als eine Rückkehr zu der Weltstellung, die der Sohn vor seiner Menschwerdung inne hatte, d. h. als Wiederannahme der bei der Menschwerdung abgelegten Weltherrschaft auffassen. Dem widerspricht aber die schon oben geltend gemachte Präsensfassung des φέρων τε τὰ πάντα, welche nicht aussagt, daß er die Weltherrschaft durch das sich Setzen zur Rechten an sich genommen, sondern vielmehr, daß er als ein schon sie Besitzender und Ausübender sich hinsetzte. Wir werden daher die durch den Aor. ἐκάθισεν als erst jetzt eintretend bezeichnete Weltherrschaft nicht auf die ewige göttliche Existenzform des Sohnes, der sie von Anfang an zustand, zu beziehen haben, sondern auf die gottmenschliche Existenzform desselben, der sie als solcher vor der Himmelfahrt nicht zustand, also auf das durch die Himmelfahrt erst zur absoluten Vollendung gediehene gottmenschliche Sein des Sohnes. Berücksichtigen wir überdem, daß das Sitzen zur Rechten Gottes allenthalben in der h. Schrift nur als Ausdruck für die Weltstellung des Sohnes gebraucht ist, die er nach und in Folge der Ausrichtung des Erlösungswerkes eingenommen, nie aber für die, welche er schon vor seiner Menschwerdung inne hatte, — ferner daß unten in Vs. 13 unser Verf. im Anschluß an Ps. 110, 1 das Sitzen zur Rechten als ein noch nicht allumfassendes, aber zum Allumfassen bestimmtes Königthum darstellt, was von der Weltherrschaft, die der Sohn als solcher von Anfang an übt, nicht gilt, — und endlich, daß wie allenthalben im N. T. so auch hier der Ausdruck speciell auf Ps. 110, 1 zurückgeht, wo nicht der Thron des Weltenkönigs außerhalb der Theokratie, sondern der Thron des Gottkönigs in Israel genannt ist, — berücksichtigen wir dies Alles, so werden wir schwerlich irren, wenn wir auch hier an das heilsgeschichtlich-theokratische Thronen Gottes denken, zu dessen Ehren und Machtgemeinschaft Christus erst als Davidssohn, als gottmenschlicher Vollender des davidisch-theokratischen Königthums gelangen sollte.

Vs. 4. — τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων]. Den drei Participialsätzen des vor. V. schließt sich hier noch ein vierter an, der mit jenen in gleichem Verhältniß zu dem Hauptverbum ἐκάθισεν steht, nur daß er als Aufstellung des

eigentlichen Thema's für den ersten Haupttheil des Briefes von den drei anderen isolirt und durch appositionelle Nachstellung hervorgehoben ist. Durch seine aoristische Fassung (γενόμενος) tritt er mit dem ebenfalls aoristischen ποιησάμενος in gemeinsamen Gegensatz zu den beiden präsentischen Participien ὤν und φέρων. Wie diese das durch seine göttliche Natur und Aufgabe bedingte stetig dauernde Sein und Thun des Sohnes, so beschreiben jene das vergangenheitlich-geschichtliche, durch seine menschliche Natur und Aufgabe bedingte Gethanhaben und Gewordensein desselben, womit ausgestattet er den Thron der Majestät bestiegen hat. Und wie wir das φέρων als Ausfluß des ὤν erkannt haben, so stellt sich umgekehrt das eben deshalb nachgestellte γενόμενος als Resultat des ποιησάμενος dar (vgl. 2, 9. 10). Nach seiner menschlichen Natur war der Sohn, so lange er in Niedrigkeit auf Erden wandelte, unter die Engel erniedrigt (2, 7—9), durch seine Himmelfahrt ist er auch nach seiner menschlichen Natur über die Engel erhoben. — ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα]. Das Maß jener auf geschichtlichem Wege erlangten Superiorität über die Engel wird nun bemessen nach dem Maße der Erhabenheit seines Namens über den ihrigen. Er heißt und ist υἱός, Sohn Gottes, sie heißen und sind ἄγγελοι = Boten und λειτουργοί, λειτουργικὰ πνεύματα (Vs. 7. 14) = Diener Gottes. Das hier gemeinte ὄνομα ist also nicht, wie Del. will, „der himmlische Gesammtname des Erhöhten, sein שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, welcher diesseits in keines Menschen Herz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann", — nicht das ὄνομα ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός (Offenb. 19, 12), — sondern wie aus dem den ganzen Absatz Vs. 2—4 beherrschenden ἐν υἱῷ Vs. 1, ferner aus dem die Aussage des Vs. 4 begründenden γάρ in Vs. 5, und endlich aus der Gegenüberstellung: πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους und: πρὸς δὲ τὸν υἱόν in Vs. 7. 8 sich unzweifelhaft ergiebt, kein anderer als der Sohnesname, der alle anderen Benennungen seines göttlichen Wesens, namentlich auch die Anrede ὁ θεός und κύριε in Vs. 8. 10 umschließt und bedingt. — Die rhetorische Formel: τοσούτῳ . . . ὅσῳ findet sich im N. T. nur bei unserem Verf. (7, 20 ff.; 8, 6; 10, 25); auch bei Philo ist sie nicht ungewöhnlich. Ebenso ist der Comparativ διαφορώτερον (auch 8, 6) unserem Briefe eigenthümlich. — παρά beim Comp. (3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24 und Luk. 3, 13), auch bei den Classikern gebräuchlich, drückt eine vergleichende Nebeneinanderstellung aus (Krüg. §. 49, 2, 8). — Das Perf. κεκληρονόμηκεν sagt allerdings an sich weiter nichts aus, als „daß Christus den Sohnesnamen irgend einmal empfangen habe, und ihn als einen den Charakter seiner Person bezeichnenden Namen für immer trage" (Riehm 274), aber daß der Verf. dabei „ganz allgemein an die A.-Tl. Zeit gedacht habe, in welcher der zukünftige Messias im Worte Gottes den

Sohnesnamen erhalten," ergiebt sich keineswegs aus den in Vs. 5 ff. citirten, ihn als Sohn einführenden Bibelstellen, — denn die Promulgation eines Namens ist ein Anderes als die Erlangung desselben. Wohl aber ergiebt sich aus Vs. 2. 3 (wonach er schon Sohn hieß, als Gott durch ihn die Welten schuf, und als ἀπαύγασμα τ. Δ. Sohn ist) die Nothwendigkeit, damit auf die Entstehung des Sohnes aus dem Vater zurückzugehen. Ererbt zwar, also von einem Anderen überkommen, hat er den Namen und das Wesen der Sohnschaft, d. h. das Wesen des Sohnes ist nicht wie das des Vaters durch sich selbst bedingt; — aber ererbt auch in dem Sinne, daß es ein ihm von Natur, kraft und mittelst der ewigen Zeugung durch den Vater Zustehendes ist. — Daß im A. T. auch Engel „Söhne Gottes" heißen (Gen. 6, 2. 4; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25) nöthigt, wie auch Del. zugesteht, nicht dazu, hier an einen anderen als den Sohnesnamen zu denken. Bleek's Auskunft, daß der Verf., des Hebräischen unkundig, das A. T. nur in der Uebersetzung der LXX, und zwar (wie auch sonst öfter hervortritt) nach der Recension des Cod. Alex., wo in den meisten jener Stellen בְּנֵי אֱלֹהִים durch ἄγγελοι τ. Δ. übertragen ist, gelesen, die wenigen Stellen aber, wo die wörtliche Uebertragung durch υἱοὶ τ. Δ. (Ps. 29, 1; 89, 7; [Gen. 6, 2. 4?]) sich findet, entweder übersehen oder anders gedeutet haben möge, — können wir zwar nicht mit Del. als eine für den Verf. schimpfliche, wohl aber mit Lün. als eine unnöthige abweisen. Der Sohnesname wird hier als unterscheidendes, durch das einzigartige Verhältniß Christi zum Vater gesetztes Merkmal, also mit einer Emphase des Begriffs hervorgehoben, die ihn zu jeder uneigentlich oder im weiteren Sinne gebrauchten gleichlautenden Benennung in Gegensatz stellt.

In Vs. 5—14 folgt nun der Schriftbeweis für die in Vs. 4 behauptete Superiorität Christi über die Engel, — und zwar wird zuerst in Vs. 5 das διαφορώτερον ὄνομα und dann in Vs. 6 ff. das κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων erwiesen.

Vs. 5. 6: *τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; 6 ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.*

5 Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: „Mein Sohn bist Du, ich habe heute Dich gezeugt"? und wiederum: „Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohne sein." 6 Wenn er aber wiederum eingeführt haben wird den Erstgebornen in die Welt, sagt er: „Und anbeten sollen ihn alle Engel Gottes."

Vs. 5. Τίνι γάρ;] Die Frage wiegt einer zuversichtlichen Verneinung gleich. Subject zu εἶπεν ist Gott. Dies ist weniger

daraus zu entnehmen, daß in Vs. 1—4 ὁ θεός ausdrücklich als Subject des Hauptsatzes genannt ist, als daraus, daß nach Vs. 1 Gott es ist, der ἐν τοῖς προφήταις geredet hat. Das erste Citat ist aus Ps. 2, 7 genommen. Dieser Psalm führt uns einen König Israels vor, gegen dessen Herrschaft, obwohl sie von Jahveh eingesetzt ist, eine Coalition heidnischer Völker und Könige aufgestanden ist. Schon deshalb kann nicht Salomo, sondern nur — David gemeint sein, was sich auch durch die in Vs. 6. 7. ausgesagte besondere und grundlegende Mitwirkung Jahveh's bei der Erhöhung dieses Königs auf den theokratischen Thron erhärtet. Denn das „Heute habe ich Dich gezeugt" in Vs. 7 des Psalms kann dem Zusammenhange zufolge nur auf den in Vs. 6 vorgeführten Tag der Einsetzung in das Königthum auf Zion bezogen werden. Wie Israel durch die Erwählung und Einsetzung zum Bundes- und Heilsvolke der erstgeborene Sohn Jahveh's (Exod. 4, 22) geworden ist, so kommt dem David derselbe Name zu kraft seiner Berufung und Salbung zum theokratischen Königthum, d. h. zur Stellvertretung und Repräsentation des Gottkönigs in Israel. Durch die Salbung ist er zum Sohne Gottes gezeugt. Das ist die nächstliegende zeitgeschichtliche Bedeutung des angezogenen Psalmwortes. Aber da David's Königthum nur der vorbildliche Anfang des theokratischen Königthums ist, das nach 2 Sam. 7, 16 sich in David's Samen zum ewigen Königthum vollenden soll, so ist auch David ein Vorbild Christi als des zukünftigen Davidssohnes, in dem diese Vollendung sich vollziehen soll, auf den also auch alle Aussagen dieses Psalms, sofern sie nicht etwa bloß accidentelle, sondern nothwendige und wesentliche Attribute des theokrat. Königthums darstellen, anwendbar sind, und in ihm erst zur vollen und absoluten Erscheinung kommen. In diesem Sinne kann unser Psalm zugleich auch als eine Weissagung auf Christum angesehen werden. Mag nun unser Verf. die zeitgeschichtliche Beziehung des Psalms erkannt, aber den Typus von seiner zeitgeschichtlichen Unterlage behufs messianischer Verwerthung abgelöst haben, — oder mag er mit Verkennung der zeitgeschichtlichen Beziehung ihn als direct messianisch aufgefaßt haben (vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen zu C. 2, 6), so liegt es in beiden Fällen allerdings am nächsten, anzunehmen, daß er das σήμερον γεγέννηκά σε] nach der durch den 6. Vers des Psalms dargebotenen Beziehung von der Einsetzung Christi in das messianische Königthum (mittelst Auferstehung und Himmelfahrt) verstanden haben werde. So zuletzt noch Del. mit Berufung auf die gleiche Anwendung desselben Psalmwortes in der Rede Pauli Act. 13, 33 auf die Auferstehung Christi, als durch welche seine bis dahin verhüllte Gottessohnschaft offenbar geworden (Röm. 1, 4). Allein da das σήμερον γεγέννηκά σε ohne Zweifel das voranstehende υἱός μου εἶ σύ begründen und erklären soll, das Gezeugtsein also Bedingung und Voraussetzung des Sohnseins ist,

und da andererseits nach Vs. 1 Christus schon als Verkünder der N.-Tl. Offenbarung υἱός war, wird man mit dem γεγέννηκά σε bei unserem Verf. wenigstens bis auf den Zeitpunkt der Menschwerdung zurückgehen müssen (so Hofm. I, 122 f.); — ohne jedoch auch dabei stehen bleiben zu können, weil nach Vs. 2 der Sohn als solcher schon die Weltschöpfung ausgerichtet hat. So bleibt nichts übrig, als mit Lün. u. A. anzunehmen, daß der Verf. das γεγέννηκά σε auf die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters bezogen habe, und das σήμερον ihm (ebenso wie bei Philo de profugis p. 458 E) als Bezeichnung des ewigen Heute des göttlichen Seins gelte, — ein philosophischer Terminus, der ihm von seiner alexandrinischen Bildung her geläufig sein mochte. Denn, was Bl., de W. u. Riehm (287 f.) für wahrscheinlich halten, daß der Verf. bei dem σήμερον, als ohne Bedeutung für seine eigentliche Beweisführung, sich gar nichts Besonderes gedacht habe, würde ihn mit einer Gedankenlosigkeit belasten, der wir ihn nicht für fähig halten. — In dem καὶ πάλιν] erneuert sich die Frage τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων; Dies zweite Citat stammt aus 2 Sam. 7, 14. David hatte in zeitweiliger Friedensruhe den Beschluß gefaßt, dem Herrn ein Haus zu bauen, aber der Prophet Nathan belehrt ihn, daß nach Gottes Willen nicht David, sondern sein Same nach ihm es thun solle. Diesem wolle Gott als Vater, und er solle Gott als Sohn sein, und in ihm David's Haus und Königreich ein beständiges sein und David's Thron ewiglich bestehen. Die Verheißung hat sich also zunächst in Salomo, dem ersten Davidssohne, erfüllt, aber weder in ihm noch in Davids gesammter A.-Tl. Nachkommenschaft erschöpft, denn der salomonische Tempel ist zerstört und das davidische Königreich der Weltmacht erlegen. Da nun Gottes Verheißungen nicht gebrochen werden können, ist der Glaube zu der zuversichtlichen Erwartung berechtigt, daß sie durch einen späteren Davidssohn zu erschöpfender und ewig dauernder Erfüllung gebracht werden werde. Und insofern ist dies Prophetenwort nicht von dem ersten, sondern von dem letzten Davidssohne gesagt, und von unserem Verf. in diesem Sinne geltend gemacht worden. — Daß beide Schriftstellen auch nach der Meinung unseres Verf. von verschiedenen Zeiten und Sachen handeln sollen, zeigt sich schon darin, daß bei der ersten der Hauptbegriff perfectisch auftritt (γεγέννηκά σε), bei der zweiten aber futurisch (ἐγὼ ἔσομαι . . . αὐτὸς ἔσται). In der ersten ist von einem Verhältniß zwischen Vater und Sohn die Rede, welches von Ewigkeit her besteht, in der zweiten von einem Verhältniß, das erst in der Zeit sich gestalten soll. Bei jener ist das Gezeugthaben auf der einen, und das Sohnsein auf der anderen Seite ein essentielles, im beiderseitigen Wesen begründetes; bei dieser ist das Vater- und Sohnsein ein actuelles, im beiderseitigen Verhalten begründetes. Dort drückt die Vaterschaft die Wesensgleichheit aus, hier nur die väter-

liche Fürsorge. Der, welcher von Ewigkeit her Sohn ist, wird von Gott, wenn er durch seine Menschwerdung in die Geschichte eingetreten sein wird, auch als Sohn behandelt, mit väterlicher Fürsorge versorgt werden. — Der Hebraismus εἰς πατέρα, εἰς υἱόν = לְ הָיָה kommt nicht auf Rechnung unseres Verf., sondern der LXX. Vgl. indeß Win. §. 29, 3, Anm.

Vs. 6. πάλιν] nach Analogie des vorigen Verses mit λέγει zusammenzufassen, verbietet die Wortstellung: es müßte dann πάλιν δὲ ὅταν etc. lauten. Der Conj. Aoristi mit ὅταν entspricht dem lat. Fut. exact. (vgl. Win. §. 42, 5). Wir können daher das εἰσαγάγῃ nur auf die Wiederkunft Christi zur Vollendung aller Dinge (vgl. 9, 28; 10, 25. 37) beziehen, im Gegensatze zu Vs. 1 (u. Vs. 3), wo von seiner ersten Erscheinung in Niedrigkeit die Rede war (vgl. auch 10, 5). Denn es ist eine willkürliche Behauptung Hofm.'s l. c., daß der Gegensatz zu unserem πάλιν nur im vorigen Verse gesucht, und demnach die dort citirte Psalmstelle nur von der Menschwerdung verstanden werden könne. — Die Bezeichnung Christi als ὁ πρωτότοκος geht vielleicht auf Ps. 89, 27. 28 zurück, wo vom theokratischen Könige gesagt ist: Αὐτὸς ἐπικαλέσεταί με Πατήρ μου εἶ σύ . . . καὶ ἐγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, was seinerseits wiederum als Zuspitzung von Exod. 4, 22 (υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ) anzusehen ist. Doch nennt auch Philo de agricult. p. 195 B den Logos πρωτόγονον υἱόν, und ähnlich an anderen Stellen (bei Bl.). Unser Verf. stellt diese Bezeichnung Christi ebenso absolut hin, wie er es mit dem Namen υἱός zu thun liebt, während der Ausdruck sonst im N. T. nie ohne nähere Bestimmtheit auftritt. Daß der Verf. ihn „im Sinne der excellentiae divinae schlechthin" (de W.), oder „ohne Specialbeziehung als technischen, in Ps. 89, 28 wurzelnden Ausdruck" (Moll), also ohne Beziehung auf Nachgeborene gebraucht habe, heißt dem Verf. eine gedankenlose Nichtachtung der Logik der Sprache aufbürden. Vielmehr ist der Ausdruck an sich schon gleichwiegend der volleren Bezeichnung πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29), und nur das kann fraglich sein, wer als Nachgeborene und warum dieselben als solche gedacht sind. Del. bezieht ihn nach Analogie von Col. 1, 18, Apok. 1, 5 (πρωτότοκος [ἐκ] τῶν νεκρῶν) u. 1 Kor. 15, 20 (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) auf den Vorrang der Auferstehung Christi nach Zeit und Würde — was hier aber unmöglich ist, da das πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην zur Voraussetzung hat, daß der Sohn auch bei seiner ersten Einführung in die Welt (als noch nicht Auferstandener) schon ὁ πρωτότοκος war. Ihn mit Lün. im Gegensatz zu den Christen als solchen, d. h. durch ihr Christenthum zu geistlichen Söhnen Gottes Gewordenen, zu fassen, ist ebenfalls unthunlich, weil dabei zwar der Begriff der Gegensätzlichkeit, nicht aber, was doch die Hauptsache ist, der der Gleichartigkeit zu seinem

Rechte kommt; auch kann 2, 10. 11 dieser Deutung nicht als Stütze dienen (vgl. die Auslegung d. St.). Vielmehr ist der Ausdruck mit Bl. Riehm 292 f. u. A. nach Analogie des πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Kol. 1, 15 (und wahrscheinlich bei unserem Verf. im Anschluß an die philonische Terminologie) auf den Vorrang nach Zeit und Würde zurückzuführen, der dem einigen und ewigen Sohne Gottes zukommt, als dem ewigen ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, den Menschen gegenüber als den später aus dem Geistwesen Gottes (Gen. 1, 26 f.; 2, 7) entstandenen Gotteskindern (vgl. die Bezeichnung Gottes in 12, 9 als des πατὴρ τῶν πνευμάτων); wobei sowohl die Gegensätzlichkeit, wie die Gleichartigkeit, welche der Ausdruck fordert, zu ihrem Rechte kommt, und derselbe (was diese Deutung noch besonders empfiehlt) nicht unvorbereitet, sondern als schon in Vs. 3 erklärt und motivirt auftritt. — εἰς τὴν οἰκουμένην]. Damit ist nicht die Welt im weiteren Sinne gemeint, sondern die Erde als Wohnsitz des Menschengeschlechts und als die Stätte, wo die Wiederkunft Christi sich entfalten wird. — λέγει] sc. ὁ θεός. In dem Präsens vergegenwärtigt sich der Verf. den erst bei dieser Wiederkunft ausgehenden, aber im A. T. schon geweissagten Machtbefehl an die Engel. — προσκυνησάτωσαν αὐτῷ]. Προσκυνεῖν mit dem Dat. ist nur der späteren Gräcität eigen; im N. T. wird es bald mit dem Dat., bald mit dem Acc. construirt (Win. §. 31, 1). Der Imp., Conj. u. Opt. Aor. sind „zeit- und dauerlos, das bloße Eintreten der Handlung bezeichnend, während eben diese Modi des Präs. ein Zuständliches ausdrücken" (Krüg. §. 53, 6, 4). — πάντες ἄγγελοι θεοῦ]. Auffallend ist, daß der Verf. die Verpflichtung der Engel zur Anbetung des Sohnes erst von der Parusie desselben her datirt, da doch die Himmelfahrt als der Zeitpunkt, mit welchem er als Gottmensch zur Theilnahme an aller Ehre, Macht und Herrlichkeit des Vaters erhöht wurde, jene Anbetung schon im Gefolge haben mußte. Ohne Zweifel aber hat er dabei an eine vor aller Welt Augen sich vollziehende Anbetung der Engel gedacht, wie sie allerdings erst bei der Parusie nach der eigenen Weissagung des Erlösers (Matth. 16, 27; 25, 31; vgl. 1 Thess. 4, 16; 2 Thess. 1, 7) eintreten soll.

Das Citat ist nicht aus Ps. 97, 7 genommen, wo es ohne καί eingeführt ist, und statt προσκυνησάτωσαν sich προσκυνήσατε findet, sondern aus dem Schluß des Liedes Mosis Deut. 32, 43. Hier lauten die Worte im Cod. Vat. zwar genau so wie an unserer Stelle, während der Cod. Al. υἱοὶ θεοῦ statt ἄγγελοι θ. liest. Da nun unser Verf. des A. T. nach einer Recension citirt, welche fast durchgängig bei differenten Lesarten nicht mit dem Cod. Vat., sondern mit dem Cod. Al. übereingestimmt zu haben scheint (vgl. Einl. §. 3, 2) und da in letzterem (wie noch in mehreren Codd.) das Lied Mose's nach einer anderen Recension, in welcher die betreffenden Worte ebenfalls (jedoch mit vorgesetztem οἱ) ἄγγελοι θ. lauten, auch als Anhang zum Psalter sich findet, so ist es wahrscheinlich, daß unser Autor sie (vielleicht eben

wegen der ihm besser passenden L. A. ἄγγελοι statt υἱοὶ Θ.) von daher entlehnt habe. Im hebr. Original fehlt die angezogene Verszeile, so wie noch zwei weitere, welche sich bei den LXX daran anschließen. Die erstere scheint Ps. 97, 7, die beiden letzteren Ps. 29, 1 und Jes. 44, 23 entnommen, und als Erweiterungen des kurzen doxologischen Aufrufs, der bei den LXX die erste Verszeile bildet, und auch im Hebr. sich findet, beigefügt zu sein. — Da im Zusammenhange des Mosesliedes offenbar Jahveh Object der anbefohlenen Anbetung ist (ebenso in Ps. 97, 7), so fragt sich, wie der Verf. sich berechtigt halten konnte, die Worte als auf Christum bezüglich geltend zu machen. Da von Vs. 20 des Liedes an Jahveh selbst der Redende ist, so wäre es wohl möglich, daß er das αὐτῷ auf einen Anderen, und dann selbstverständlich auf den Messias beziehen zu müssen glaubte (so Lün.). Angemessener aber erscheint doch die Annahme, daß der Verf., welcher unten in Vs. 8. 9 den Messias schon im A. T. als ϑεός (= אֱלֹהִים) und in Vs. 10 als κύριος (= יהוה) angeredet sein läßt, auch das κύριος in Deut. 32, 36, auf welches sich das αὐτῷ in Vs. 43 zurückbezieht, vom Messias gedeutet habe; — zwar nicht so, als ob er in dem A.-Tl. κύριος allenthalben den Sohn zu finden geglaubt habe; wohl aber so, daß er alle Stellen des A. T., in welchen ὁ κύριος als Subject eines von dem Sohne als Logos schon vor seiner Menschwerdung ausgerichteten (so bei Vs. 10), oder als Messias in Gottes Auftrage und Stellvertretung noch auszurichtenden Werkes, oder einer ihm als solchem zukommenden Ehre auftritt, auf Grund seiner geförderten N.-Tl. Erkenntniß ohne Weiteres vom Sohne verstanden habe. Und in diese Kategorie gehört der letzte Theil des Mosesliedes, der von der endzeitlichen Erlösung Israels handelt.

Vs. 7—9: *Καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρος φλόγα,* 8 *πρὸς δὲ τὸν υἱόν Ὁ ϑρόνος σου, ὁ ϑεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· καὶ Ῥάβδος εὐϑύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.* 9 *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε, ὁ ϑεός, ὁ ϑεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.*

7 Und einerseits in Beziehung auf die Engel sagt er: „Der da machet seine Engel zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme," 8 andererseits in Beziehung auf den Sohn: „Dein Thron, o Gott, (bestehet) von einer Weltzeit zur andern;" und: „Ein Scepter der Gradheit ist das Scepter deines Königthums. 9 Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Unrecht, deshalb hat gesalbt Dich, o Gott, Dein Gott mit Oel der Wonne vor Deinen Genossen."

Vs. 7. Πρός mit dem Acc. drückt die Richtung der Handlung auf Etwas hin aus; mit λέγειν kann es daher ebensowohl (11, 18) die Anrede an (Krüg. §. 68, 39, 2) wie die Aussage über eine Person kennzeichnen. Letzteres liegt hier vor (Win. §. 49 h). Die directe Anrede drückte der Verf. in Vs. 5 durch den bloßen Dat. aus. — Durch μέν . . . δέ wird „eine Wechselbeziehung in der Opposition und so eine Gruppirung gegenübergestellter Sätze" ausgeprägt (Win. §. 53, 7). In dieser ursprünglichen Schärfe des Gegensatzes, die freilich häufig „bis zur einfachen Correspονsion abgeschwächt ist," tritt es hier auf. — Das

Citat ist aus Ps. 104, 4 genommen, nach den LXX (Cod. Al.). Diese haben die Engel zum Subject des Satzes gemacht, wie aus der Stellung des Art. hervorgeht, und bei unserm Verf. war das Citat nur in dieser Fassung zweckentsprechend. Sie ist auch im hebr. Original möglich; näher liegt jedoch nach Zusammenhang und Wortstellung die umgekehrte Fassung. — Wahrscheinlich dachte der Verf. an die nach 2, 2 durch die Engel vermittelte sinaitische Gesetzespromulgation, bei welcher Gott nach Exod. 19, 16. 18 im Sturm und Feuer herabfuhr auf den Berg (vgl. 12, 18). — τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ]. Bei den Classikern heißt λειτουργία der dem Staate oder dem Gemeinwesen, insonderheit der ohne Besoldung (pflichtmäßig oder freiwillig) demselben amtlich geleistete Dienst, daher überhaupt ein uneigennützig geleisteter Dienst. Bei den LXX ist dagegen λειτουργεῖν der stehende Ausdruck für den priesterlichen Dienst am Heiligthum (שֵׁרֵת), besonders beim Opferdienste. Unser Verf. hat jedoch bei der Anwendung des Wortes auf die Engel dadurch gewiß nicht dieselben als Ausrichter priesterlichen Dienstes beim himmlischen Heiligthum (als dessen λειτουργός ihm vielmehr Christus gilt, 8, 2. 6), sondern als uneigennützige Diener der göttlichen Weltordnung und Weltregierung kennzeichnen wollen; ebenso unter Vs. 14.

Vs. 8. Das Citat stammt aus Ps. 45, 7. 8. Auf Anlaß der Vermählung eines theokratischen Königs, wahrscheinlich Salomo's mit der ägyptischen Prinzessin (1 Kön. 3, 1; 9, 24), verherrlicht hier der Dichter auf Grund von 2 Sam. 7, 16 den theokratischen Beruf dieses Königs, worin denn auch die Berechtigung liegt, die auf diesen Beruf bezüglichen Worte des Psalms (aber auch nur sie) als typisch-weissagend auf Christum, den Vollender dieses Berufes, zu deuten, und was nur uneigentlich oder unvollkommen vom Salomo galt, als in Christo eigentlich und in vollem Sinne dargestellt anzusehen. Die LXX haben in den Worten des Originals כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד, welche im Sinne des Dichters ohne Zweifel mit Beziehung auf 2 Sam. 7, 16 zu übersetzen sind: „Dein Gottesthron besteht immer und ewiglich"†),

---

†) Vgl. meine Schrift „Zur Theologie der Psalmen. Dorpat 1865" S. 54: „Schon Hofmann hat auf den durchaus entsprechenden Ausdruck בְּרִיתִי־יַעֲקוֹב = mein Jakobsbund in Lev. 26, 42 hingewiesen. Nach diesem maßgebenden Beispiel kann und muß auch hier übersetzt werden: Dein Gottesthron. Dem כִּסְאֲךָ ist nämlich der absolute Begriff כִּסֵּא zu entnehmen und als Apposition im stat. constr. mit אֱלֹהִים zu verbinden, — gerade so wie, um noch ein anderes allbekanntes Beispiel für die Geläufigkeit solch elliptischer Ausdrucksweise vorzulegen, das so häufige יהוה צְבָאוֹת nur erklärlich ist als Abkürzung aus יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת. Die Gegenbemerkung Hengstenberg's, daß der Ausdruck בְּרִיתִי יַעֲקוֹב incomparabel sei, weil Jakob ein nom. propr., dem das Suffix nicht habe angefügt werden können, ist (ihrem ersten Theile nach) nicht aus Grammatik und Sprachgebrauch, sondern aus

אלהים als vokativische Anrede an den König gefaßt, wahrscheinlich nach dem in Exod. 21, 6; 22, 7 f. und Ps. 82, 6 vorliegenden Sprachgebrauche, demzufolge die irdische Obrigkeit als Repräsentant und Stellvertreter Gottes geradezu אלהים genannt wird. Diese uneigentliche Ausdrucksweise faßt aber unser Verf., auf Christum als den ewigen Sohn Gottes angewandt, im eigentlichen Sinne. Ueber ὁ θεός als Vocativ, vgl. Win. §. 39, 2. — εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος] (Cod. Al.) sc. ἐστίν, hellenistische Verstärkung des einfachen εἰς τὸν αἰῶνα, in welchem der Begriff des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων (vgl. zu 1, 2) in Eins verschmolzen ist. Wie fremd der Feder unseres Verf. der hellenistisch-hebraisirende Sprachgebrauch ist, zeigt sich auch darin wieder, daß er diesen Begriff in eigener Rede stets durch εἰς τὸ διηνεκές ausdrückt (7, 3; 10, 1. 12. 14). — καὶ*) Ῥάβδος εὐθύτητος], ein Scepter der Geradheit ist ein solches, das weder nach Rechts noch nach Links von der geraden Bahn seines Regiments sich ablenken läßt, also: s. v. a. ein gerechtes Scepter.

Vs. 9. — ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν**)]. Die Aoriste weisen auch hier die Handlung der Vergangenheit an, — im Psalm: der Zeit vor der Vermählung, im Sinne unseres Verf.: der Zeit vor der Himmelfnhrt, — aber als eine die ganze bezügliche Vergangenheit umfassende und in ihr concentrirte, vgl. die Bemerk. zu ἐλάλησεν bei 1, 1. — διὰ τοῦτο]. Darum, d. h. als Lohn für seine (durch die Menschwerdung und Erlösung 2, 9. 14 bewiesene) Liebe zur Gerechtigkeit. — ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου]. Auch hier ist nach Analogie des vor. V. das erste ὁ θεός als Vocativ, und das zweite als Subject zu fassen. Ueber die Construction des ἔχρισεν mit doppeltem Acc. vgl. Win. §. 32, 4. — ἔλαιον ἀγαλλιάσεως], nicht das zur Königssalbung verwendete Salböl, wozu der prädicative Genit. nicht paßt, sondern allgemein gehaltene bildliche Bezeichnung der überschwänglichen Fülle göttlicher Segnungen. — παρὰ

der Luft gegriffen. Denn die Zuläßigkeit und Geläufigkeit solch elliptischer Construction auch in Fällen, wo in zweiter Stelle ein nom. app. steht, erweist sich ohne Möglichkeit einer weiteren Ausflucht durch eine Menge anderer Beispiele, z. B. מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה = deine Heils- (Sieges-) Wagen in Hab. 3, 8, דַּרְכֵּךְ זִמָּה = dein Lasterweg in Ezech. 16, 27, מָעוּזִּי חָיִל in 2 Sam. 22, 23, מַחֲסִי עֹז in Ps. 71, 7, אֹיְבַי שֶׁקֶר in Ps. 35, 19 ꝛc. Die Anhängung des Suffixes an das regens כִּסֵּא war in unserem Falle aber nothwendig, weil כִּסֵּא אֱלֹהֶיךָ etwas ganz Anderes, nämlich: den Thron deines Gottes ausgesagt haben würde."

*) Das καί fehlt in der Rec., findet sich aber in א. A. B. D[1]. E[1]. M. etc.

**) א. A. und einige Minuskk. lesen ἀδικίαν. Die L. A. ἀνομίαν ist aber nicht nur stärker bezeugt, sondern hat auch im Cod. Al. der LXX, mit dessen Recension unseres Verf. Citate meist stimmen, eine starke Stütze. Die L. A. ἀδικίαν ist wahrscheinlich spätere Correctur nach dem Cod. Vat. LXX.

τοὺς μετόχους σου]. Die Genossen des Königs können im Sinne des h. Dichters nicht die übrigen (also heidnischen) Könige der Erde sein, wozu der hebr. Ausdruck חֲבֵרִים, der auf eine innige Verbindung und Lebensgemeinschaft hinweist, durchaus nicht passen würde, sondern nur die übrigen Fürsten Juda's, insonderheit die Prinzen des davidischen Hauses. Was aber unser Verf. sich in der Anwendung des Ausspruches auf Christum dabei gedacht habe, ist zweifelhaft. Verwerflich erscheint uns die Beziehung auf alle Menschen als μέτοχοι seines Fleisches und Blutes 2, 14 (so Beng. rc.), ebenso die auf die irdischen Könige (Ebr. Del. rc.), ferner die auf die Engel (Bl., Lün. rc.), endlich die auf alle irdischen und himmlischen Fürsten (Riehm 306), und zulässig nur die auf die Christen (vgl. 3, 14) als Miterben (Röm. 8, 17) und Mitherrscher (2 Tim. 2, 12) Christi, denen verheißen ist, daß sie ererben sollen τὴν ἡτοιμασμένην αὐτοῖς βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Mth. 25, 34), — auf die vielen Kinder, die der Erstgeborne (1, 6) als die Nachgebornen nach 2, 10 zur Herrlichkeit führt, die er deshalb auch Brüder zu nennen sich nicht schämt (2, 11), und die nach 12, 22ff. gekommen sind zu der Stadt des lebendigen Gottes rc. An irdische Fürsten zu denken, liegt ganz ferne, weil Christi Reich nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36); und an die Engel ist nicht zu denken, weil diese nirgends als zur Mitherrschaft Christi berufen gekennzeichnet sind. Vor seinen Genossen ist der Sohn Gottes aber mit Freudenöl gesalbt, insofern er der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10) ist. —

Als Gegensätze, welche die Inferiorität der Engel bekunden, ergiebt sich aus der Vergleichung der in Vs. 7—9 einander gegenübergestellten Schriftaussagen im Sinne unseres Verf. Folgendes: 1) Die Engel sind λειτουργοί = Diener im Reiche Gottes, der Sohn aber hat einen θρόνος, ist also Herrscher; 2) jene haben in Gestalt oder in Kraft der niedern Elemente (Wind und Feuer), dieser aber durch die sittliche Macht der δικαιοσύνη gewirkt; 3) der Engel Wirken war ein wandelbares und vorübergehendes, das Herrschen des Sohnes aber ist ein in alle Ewigkeit unwandelbar dauerndes. Der dritte dieser Gegensätze wird nun in Vs. 10—12, und der erste in Vs. 13. 14 noch weiter belegt und ausgeführt.

Vs. 10—12: *καὶ Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί· 11 αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, 12 καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται, σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.*

10 Und: „Du im Anbeginn, o Herr, hast die Erde gegründet, und Werke Deiner Hände sind die Himmel. 11 Sie werden vergehen, Du aber überdauerst, und alle werden sie wie ein Kleid veralten, 12 Und wie ein Gewand wirst Du sie zusammenrollen, und Deine Jahre werden kein Ende nehmen."

Vs. 10. Hinter καὶ ist aus Vs. 7 λέγει, aus Vs. 8 πρὸς δὲ τὸν υἱόν zu ergänzen und die Gegenüberstellung der Engels=

inferiorität in V. 7 auch hier noch zur Vergleichung festzuhalten. Das neue Citat stammt aus Ps. 102, 26—28. Bei der Anrede κύριε, die bei den LXX an Gott gerichtet ist (im Hebr. fehlt sie), von unserem Verf. aber als auf Christum bezüglich eingeführt wird, ist zu erinnern an das, was wir bei Vs. 6 über die Gewohnheit des Verf. gesagt haben, A.-Tl. Stellen, in denen von einem Thun Gottes als τοῦ κυρίου (יְהוָה) die Rede ist, welches nach N.-Tl. Einsicht durch den Logos oder den Messias vermittelt wird, ohne Weiteres als von Christo gesagt zu verwerthen. Das gilt namentlich auch von unserer Psalmstelle. Denn Gott hat durch den Sohn nicht nur Himmel und Erde schaffen (Vs. 2), sondern wird sie durch ihn auch wandeln und erneuern lassen. War Jenes nach Vs. 2 eine Consequenz seiner ewigen Sohnschaft, so ist Letzteres eine Consequenz seines Sitzens zur Rechten der Majestät. — Σὺ κατ' ἀρχάς κ. τ. λ.]. Die Wortfolge ist dieselbe wie im Cod. Al. der LXX, jedoch mit absichtlicher (nachdrucksvoller) Voranstellung des σύ, das dort hinter ἀρχάς steht. Κατ' ἀρχάς, statt des gewöhnlichern ἐν ἀρχῇ oder ἀπ' ἀρχῆς, findet sich auch bei Philo und den Classikern.

Vs. 11. Da weder der Dichter noch sein Citator werden behauptet haben wollen, daß nur der Himmel vergehen und die Erde ihn überdauern werde, so wird αὐτοί allerdings auf Himmel und Erde zurückzubeziehen (vgl. auch Jes. 34, 4; 51, 6; 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Apok. 20, 11; 21, 1), und die nur einseitig passende Vergleichung mit einem zusammen zu rollenden Gewande als eine durch die Prävalenz des Himmels vor der Erde veranlaßte Unvollkommenheit in der Ausführung des Gedankens zu entschuldigen sein. — ἀπολοῦνται]. Daß der Dichter dies nicht im Sinne einer absoluten Vernichtigung gemeint habe, sondern nur als ein Vergehen des bisherigen Bestandes behufs Herbeiführung einer Neugestaltung von Himmel und Erde, spricht sich deutlich genug in seinem ἀλλαγήσονται aus. — σὺ δὲ διαμένεις] nicht (Lün.): durch alle Zeitdauer, — sondern nach dem Zusammenhange: durch den Untergang von Himmel und Erde hindurch. Die Accentuation als Fut. (διαμενεῖς) ist weniger angemessen als die präsentische Fassung des Wortes, die sich zum Ausdruck ewiger Dauer besser schickt als das Fut. — παλαιωθήσονται] = alt gemacht werden, veralten; vgl. zu 8, 13.

Vs. 12. — ἑλίξεις αὐτούς*)]. So im Cod. Al. der LXX, während der Cod. Vat. in genauerer Uebereinstimmung mit dem Urtext ἀλλάξεις hat. Das Zusammenrollen des Gewandes

---

*) Die L.-A. ἀλλάξεις findet sich nur bei א[1]. D[1]. It. Vulg. Hinter αὐτούς lesen א. A. B. D[1]. E. etc. noch ὡς ἱμάτιον, — trotz der starken Bezeugung offenbar nur ein Glossem zur Erläuterung von ὡς περιβόλαιον.

drückt ein nicht mehr Gebrauchen-Wollen, ein bei Seite-Legen desselben aus.

Vs. 13. 14: *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου; 14 οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;*

13 Auf welchen der Engel bezüglich hat er je gesagt: „Setze Dich zu meiner Rechten, bis ich mache Deine Feinde zum Schemal Deiner Füße?" 14 Sind nicht alle sie dienstbare Geister, zur Hülfsleistung entsandt um Derer willen, die ererben sollen Heil?

Vs. 13. Der schon in den Citaten von Vs. 7. 8 beschlossene Gegensatz des Dienens der Engel und des Herrschens Christi wird hier auf Grund eines neuen Citates aus Ps. 110, 1 in derselben bejahungsgewissen Frageform wie bei Vs. 5 weiter ausgeführt und erhärtet. Der Streit, ob Ps. 110 zeitgeschichtlich, und dann nur typisch-messianisch, oder zukunftgeschichtlich also direct-messianisch gemeint sei (vgl. meine Schrift: Zur Theol. d. Ps. S. 9—27), trägt für das Verständniß der Citation bei unserm Verf., der dieselbe jedenfalls messianisch verwerthet hat, nichts aus. — πρὸς τίνα] wie in Vs. 7. 8 = in Beziehung auf welchen? — Καθοῦ ἐκ δεξιῶν μου] = zur rechten Seite; auch der Lateiner sagt: a dextra, sich auf den Standpunkt des zu determinirenden Objectes stellend (Win. 344., Krüg. §. 68, 17, 3). In eigener Rede sagt der Verf. ἐν δεξιᾷ = zur rechten Hand (1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2). — ἕως ἂν θῶ = donec posuero. Nach 10, 12 hat Christus sich εἰς τὸ διηνεκές zur Rechten Gottes gesetzt. Die Unterwerfung der Feinde kann der Verf. also nicht als Endpunkt, sondern nur als einen Wendepunkt in diesem Sitzen angesehen haben, vgl. 1 Cor. 15, 25 ff. — ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου], das Bild ist von der Sitte hergenommen, nach welcher der Sieger dem Besiegten zum Zeichen der Unterjochung den Fuß auf den Nacken setzt.

Vs. 14. — πάντες] nachdrucksvoll vorangestellt, = alle Engel ohne Ausnahme, welcher himmlischen Rangordnung sie auch angehören mögen. — λειτουργικὰ πνεύματα] vgl. zu Vs. 7. — εἰς διακονίαν] wird von Lün. und Del., weil nicht τοῖς μέλλουσιν oder τῶν μελλόντων, sondern διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν gesagt ist, als Dienst, den sie Gott, nicht den Menschen, leisten angesehen. Ich halte dies für irrig, weil ich dann ἐν statt εἰς, und auch wohl λειτουργία statt διακονία erwarten würde. Die Beziehung auf Gott als den Sendenden ist in dem ἀποστελλόμενα, der Zweck ihrer Sendung aber und somit die Beziehung auf die Hülfsbedürftigen in εἰς διακονίαν (welches im christlichen Sprachgebrauch der eigentliche term. techn. für deren Verpflegung ist,

vgl. 6, 10) ausgedrückt. Der Verf. wollte die Hülfsleistung der Engel nicht schlechthin auf die Erben des Heils beschränken, wohl aber sagen, daß wann und wo die Engel Hülfe leisten, es um ihrer willen geschieht. — κληρονομεῖν σωτηρίαν]. Obwohl σωτηρίαν ohne Artikel steht (Win. §. 19, 1), kann doch nicht, wie das μέλλοντας bezeugt, Rettung aus leiblicher oder zeitlicher Gefährdung gemeint sein, sondern nur das Heil κατ' ἐξ., das ewige Heil in Christo. Erstere ist Gegenstand der gegenwärtigen Engelsdiakonie (Ps. 91, 11 f.), nicht aber Gegenstand der zukünftigen Kleronomie, deren Spender Christus ist (9, 28). Als Erbschaft steht aber die σωτηρία Denen zu, welche nach 2, 10. 11 Christi Brüder und Gottes Kinder sind.

B. Die zubehörige Paränese.

Cap. II, 1—4.

Auf Grund der im Vorigen dogmatisch erwiesenen Superiorität Christi über die Engel folgt nun die Ermahnung, das durch ihn verkündigte Evangelium höher zu achten als das durch die Engel verkündigte Gesetz.

Vs. 1—4: *Διὰ τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσιν, μή ποτε παραρυῶμεν. 2 εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, 3 πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, 4 συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατα τὴν αὐτοῦ θέλησιν.*

1 Deshalb thut es Noth, daß wir um so mehr achten auf das Gehörte, damit wir nicht etwa darum kommen. 2 Denn wenn das durch die Engel geredete Wort ein festes wurde und jede Uebertretung und (jeder) Ungehorsam gebührende Vergeltung empfing, 3 wie werden wir entfliehen, wenn wir ein so großes Heil vernachlässigt haben werden? welches anfänglich verkündigt durch den Herrn, von denen, die es gehört, als ein festes auf uns gebracht ist, 4 indem Gott Zeugniß dazu gab durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Zutheilungen des heiligen Geistes in Gemäßheit seines Willens.

Vs. 1. Διὰ τοῦτο] weist auf den ganzen voranstehenden, die Superiorität Christi über die Engel erweisenden Abschnitt zurück. — περισσωτέρως] gehört nicht zu δεῖ, sondern zu προσέχειν*). —

*) Die Rec. liest ἡμᾶς προσέχειν nach K. L. Die übrigen Unc. Codd. προσέχειν ἡμᾶς.

τοῖς ἀκουσθεῖσιν] d. h. auf das uns durch Christum und seine Apostel verkündigte Evangelium. Der Ausdruck εὐαγγέλιον findet sich nirgends in unserm Briefe. — μή ποτε παραρυῶμεν]. Da eine Präsensform ῥύω oder ῥυέω nicht nachweisbar ist, so kann παραρυῶμεν nur Conj. des Aor. II. Pass. von παραῤῥέω sein, — wörtlich: damit wir nicht vorübergeströmt werden, d. h. des darin beschlossenen Heils nicht verlustig gehen. Die sonst übliche Verdoppelung des ρ wird, am häufigsten bei Compositis, um die Sylbe kurz zu erhalten, auch oft bei classischen Dichtern, besonders Epikern unterlassen (Krüg. II, §. 7, 4, 2). Lachm. u. Tischd. haben sie nach א. A. B¹. D¹. L. beseitigt. — Die Begründung des δεῖ περισσωτέρως προσέχειν ἡμᾶς folgt nun mittelst eines Schlusses a minori ad majus, der in etwas anderer Form in 10, 28. 29 wiederkehrt.

Vs. 2. — ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος]. Daß das Gesetz durch die Engel geredet sei, war damals schon herrschende Ueberzeugung der Synagoge. Wir finden sie bei Josephus Ant. 15, 5, 3 in einer Rede des Herodes an sein Kriegsheer (δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων), in der Rede des Stephanus Act. 7, 53 (ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων) und bei Paulus Gal. 3, 19 (νόμος... διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου), später noch in den Targumim, dem Talmud und den Midraschim (vgl. Schöttgen u. Wetst. zu Gal. 3, 19). Der Bericht über die Gesetzgebung in Exod. 19 sagt freilich, daß Gott, unter Donner und Blitz und Posaunenschall herabgefahren auf den Berg, die zehn Worte selbst geredet habe. Doch wird in Deut. 33, 2 und Ps. 68, 18 gesagt, daß Jahveh inmitten vieler Engel auf dem Sinai erschienen sei; aber auch hier ist immer noch Gott selbst als der Redende vorausgesetzt. Auch diese Stellen reichen also nicht aus, um die Entstehung jener synagogalen Anschauung zu erklären. Dies wird erst möglich durch Hinzunahme des Theologumenon vom מַלְאַךְ יהוה, dem ἄγγελος τοῦ κυρίου, der im Pentateuch, als persönlicher Repräsentant Jahveh's auftretend, auch geradezu יהוה genannt wird (Gen. 18, 1. 3. 17 u. ö.), von dem Jahveh in Exod. 23, 21 sagt: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ, und den die spätere Theologie deshalb allenthalben wiederzufinden geneigt war, wo von einer persönlich-geschichtlichen Manifestation Gottes die Rede ist, und von dem es in der Rede des Stephanus Act. 7, 38 (vgl. mit Vs. 30) heißt, daß er auf dem Berge Sinai zu Mose geredet habe. — ἐγένετο βέβαιος]. Das Wort des Gesetzes wurde fest, d. h. unverbrüchlich, eben dadurch, daß es durch himmlische Stellvertreter Gottes in so feierlicher, bindender Weise promulgirt wurde. — καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή]. Diese beiden Synonyma verhalten sich nicht zu einander wie Begehungs- und Unterlassungssünden (Böhme &c.), noch auch wie objective Uebertretung und subjective Ueberhörung oder Nichtbeachtung des Gesetzes (Lün., Del. &c.).

Denn παρακοή heißt nirgends Unterlassung oder Ueberhörung, sondern nur: 1) das falsche Hören, Verhören, der Mißverstand, und 2) im spätern Griechisch: das Nichthörenwollen, der Ungehorsam, so Röm. 5, 19; 2 Kor. 10, 6 und hier. Παράβασις wird daher als die Uebertretung schlechthin, παρακοή als die in bewußtem Ungehorsam begangene zu fassen sein. — ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν]. Der Aorist charakterisirt die bezügliche Vergeltung als der geschichtlichen Vergangenheit angehörig. Der Verf. hat wohl zunächst an die mosaische Zeit und an Vorfälle wie die in Exod. 32; Lev. 24, 10 ff. und Num. 15, 33 ff. berichteten gedacht. Der nur bei unserm Verf. (10, 35; 11, 26 vgl. auch 11, 6) und bei den Kvv. vorkommende Ausdruck μισθαποδοσία = Lohnvergeltung, ist sachlich gleichbedeutend mit dem einfachen μισθός, nur rhetorischer und volltönender, und ist wie dieses eine vox media, die hier im Sinne der Bestrafung, in 10, 35 und 11, 26 dagegen im Sinne der Belohnung gebraucht ist.

Vs. 3. — πῶς ἡμεῖς], nachdrucksvoll = wir, die wir Christen sind. — ἐκφευξόμεθα]. Aus dem Vorigen τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν zu ergänzen ist unnöthig, da auch unten (12, 25) dies Verbum absolut gebraucht ist. — τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας]. Das einem Fut. untergeordnete Part. Aor. entspricht dem lat. Fut. exact. Worin die unvergleichliche Größe des vom Evangelium beschlossenen Heils bestehe, überläßt der Verf., so weit es nicht schon aus dem Voranstehenden sich ergiebt, seinen spätern Auseinandersetzungen, zunächst in 2, 9—18. Denn das unmittelbar folgende ἥτις κ. τ. λ. will nicht die Größe dieses Heils, sondern die Festigkeit und Zuverlässigkeit seiner auf uns gekommenen Verkündigung motiviren, die mittelst der ἀκούσαντες, d. h. der unmittelbaren Jünger Jesu auf diesen selbst (vgl. 1, 1) zurückgeht und außerdem durch begleitende Zeichen und Wunder von Gott selbst bezeugt ist. Daß der Verf. durch sein ἡμεῖς hier sich selbst von der Zahl der unmittelbaren Jünger Jesu ausschließt, wurde schon Einl. §. 7, 2 erörtert. — ἀρχὴν λαβοῦσα], classisch und philonisch, im N. T. nur hier. Die Verbindung mit λαλεῖσθαι ist brachylogisch für: ἀρχὴν λαβοῦσα τοῦ λαλεῖσθαι ἐν τῷ λαλεῖσθαι διὰ κ. τ. λ. Die Verkündigung des Evangeliums überhaupt nahm ihren Anfang in der Verkündigung desselben durch den Herrn. — εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη]. Eine dem Griechischen eigenthümliche, auch bei den Classikern nicht ungewöhnliche (vgl. Win. §. 50, 4) Brachylogie, durch welche der Begriff der in der Präposition angedeuteten Bewegung mit dem im Verbum liegenden Begriff der durch die Bewegung erzielten Ruhe einheitlich verschmolzen erscheint; also: auf uns (gekommen und in uns) befestigt. Das ἐβεβαιώθη ist sprachlich gleichbedeutend mit dem in Vs. 2 vom Gesetze ausgesagten βέβαιος ἐγένετο.

Vs. 4. In dem nur hier vorkommenden Compositum συν-

επιμαρτυροῦντος wird durch das συν die Verkündigung der Jünger Jesu als auch durch Gott beglaubigt, und durch das επι diese göttliche Bezeugung als eine zu der dem Bezeugten an sich schon innewohnenden Ueberzeugungskraft hinzutretende gekennzeichnet. In σημεῖα ist das innerlich Bedeutungsvolle, in τέρατα das äußerlich Staunenerregende der Wunder ausgesprochen; mit δυναμεῖς dagegen ist nicht auf die Erscheinung, sondern auf die Quelle dieser Wunder hingewiesen. — πνεύματος ἁγίου] ist gen. obj. nicht subj. d. h. der h. Geist ist nicht der mittheilende, sondern der mitgetheilte. — μερισμός] wird in C. 4, 12 = Scheidung gebraucht, geht aber hier auf den im Stammverbum μερίζειν liegenden Begriff: zutheilen (C. 7. 2; Röm. 12, 3; 1 Kor. 7, 17) zurück. Der Plural μερισμοί bezieht sich auf die Mannichfaltigkeit der durch die Geistesmittheilung bedingten χαρίσματα (1 Kor. 12, 4). Durch κατὰ τὴν αὐτοῦ (sc. τοῦ Θεοῦ) θέλησιν] wird die Mannigfaltigkeit der μερισμοὶ πνεύματος nach Art und Maß nicht erklärt, sondern auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens zurückgeführt.

C. Zweiter (nachträglicher) dogmatischer Abschnitt des ersten Theiles.

Cap. II, 5—18.

Die zeitweilige Erniedrigung Christi als des Menschensohnes unter die Engel.

Mit Vs. 5 nimmt der Verf. die, wie es schien, mit 1, 14 abgethane Beweisführung des dogmatischen Thema's dieses ersten Theiles seiner Rede von der wesentlichen Superiorität Christi über die Engel wieder auf zu nachträglicher Sicherstellung gegen den naheliegenden Einwurf, daß doch Christus, eben als er das Evangelium verkündigte (während seines Erdenwandels) unter die Engel erniedrigt gewesen sei. Die Thatsache erkennt er an, weist aber nach, wie gerade in dieser Erniedrigung ein neues, das Gewicht seiner Ermahnung in Vs. 1—4 mächtig verstärkendes Moment liege.

Vs. 5—8a: *Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.* 6 *διεμαρτύρετο δὲ πού τις λέγων Τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;* 7 *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,* 8 *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.*

5 Denn nicht Engeln hat er unterworfen die zukünftige Welt, von welcher wir reden. 6 Es hat vielmehr irgendwo Einer bezeugt und gesagt: Wer ist der Mensch, daß Du sein gedenkest, oder des

Menschen Sohn, daß Du auf ihn siehest? 7 Erniedrigt hast Du ihn ein Kleines unter die Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönet, 8 Alles hast Du unterworfen unter seine Füße.

Vs. 5. Οὐ γὰρ ἀγγέλοις]. Das γάρ knüpft, die Ermahnung in 2, 1—4 nachträglich noch weiter unterbauend, an den Hauptsatz dieser Ermahnung in Vs. 3: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; denselben durch den Beweis der Abhängigkeit dieses Heils allein von Christo begründend, an. Ἀγγέλους ist nachdrucksvoll vorangestellt; und ohne Artikel eingeführt, weil das Wort nicht individuelle, sondern generische Geltung haben soll = Wesen, welche Engel sind. — ὑπέταξεν] sc. ὁ θεός, wozu die Annahme einer bewußten Rückbeziehung auf das τοῦ θεοῦ in Vs. 4 nicht einmal nöthig ist, vgl. die absolute Stellung des εἶπεν in C. 1, 5. Die Wahl gerade dieses Verbs zeigt aber, daß es dem Verf. um Gewinnung eines Ueberganges zu dem im Folgenden zu erörternden Psalmworte (πάντα ὑπέταξας Vs. 8) zu thun ist. — τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν]. Der Plural des Verbs ist bloßer Schriftstellerplural, der unserm Verf. überhaupt geläufig ist (5 11; 6, 9. 11; 13, 18). Der Relativsatz ist nicht (Lün.) ganz allgemein zu fassen = „welche der Gegenstand unserer Rede, unseres Briefes ist", sondern ganz speciell = „von der wir eben jetzt, in diesem Abschnitt unseres Briefes reden." Zunächst sind wir damit an die unmittelbar voranstehende Ermahnung in Vs. 1—4 gewiesen, wo zwar der Ausdruck nicht vorkommt, wohl aber der Sache Erwähnung geschah, denn die dort gepriesene τηλικαύτη σωτηρία kommt nicht schon in dieser, sondern eben erst in der zukünftigen Welt zur vollen Entfaltung. Da diese Ermahnung aber auf der dogmatischen Auseinandersetzung in C. 1, 6—14 ruht, so sind wir berechtigt, auch diese noch in unser περὶ ἧς λαλοῦμεν hineinzuziehen. Dort wurde aber das ewige, messianische Königthum Christi aus der Schrift erwiesen, und namentlich in Vs. 11. 12 gezeigt, daß Himmel und Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht bestehen, sondern wie ein verbrauchtes Kleid abgethan und erneuert werden sollen. Diese erneuerte Welt ist eben die οἰκουμένη μέλλουσα, von der der Verf. aus Ps. 8, 5—7 beweisen will, daß sie nicht den Engeln, sondern Christo, ihrem Erneuerer, unterworfen sei. Der Zusatz τὴν μέλλουσαν dient nur im Allgemeinen zur Unterscheidung derselben von der gegenwärtigen Welt, nicht aber wie Bl. u. Riehm S. 656 wollen, um anzudeuten, daß die letztere allerdings den Engeln unterworfen, von ihnen beherrscht und regiert sei, denn dann hätte μέλλουσαν nachdrucksvoll vorangesetzt werden müssen. Auch liegt unserem Verf., wie C. 1, 14 zeigt, der Gedanke an eine Herrschaft der Engel über die diesseitige Welt ganz ferne, und auch die dafür angeführten anderweitigen Belegstellen sind insofern nicht zutreffend, als nach Deut.

32, 8 LXX, Dan. 4, 14 und Sir. 17, 17 (14) bloß die heidnischen Völker, Reiche und Könige unter die Oberaufsicht und Leitung gewisser Engel (Engelfürsten) gestellt sind, das Volk Gottes dagegen davon eximirt und der eigenen, unmittelbaren Oberleitung Gottes unterstellt ist; Dan. 10, 13. 20 aber von bösen, gottfeindlichen Engelfürsten handelt. — Der Zusammenhang des in Vs. 5 ausgesprochenen Satzes mit der voranstehenden Ermahnung, und sein dieselbe begründendes (γάρ) Gewicht ist aber darin zu suchen, daß, weil den Engeln die zukünftige Welt **nicht** unterworfen ist, auch die Beobachtung des von ihnen verkündigten Gesetzes keine Bürgschaft biete für die dereinstige Aufnahme in die zukünftige Welt.

Vs. 6. Dem so scharf betonten οὐ γὰρ ἀγγέλοις des vorigen Verses gegenüber hätte man hier ein ἀλλὰ υἱῷ (sc. ϑεοῦ), oder vielmehr, da der Verf. die Psalmstelle schon im Auge hat, ein ἀλλὰ υἱῷ ἀνϑρώπου erwarten sollen, dem dann als Schriftbeweis die Psalmstelle anzuschließen gewesen wäre. Statt dessen aber führt der Verf. mit διεμαρτύρατό τις, das logische Mittelglied überspringend, die Schriftstelle selbst, als in welcher der Gegensatz schon beschlossen ist, unmittelbar ein. Nun war ἀλλά, welches statt eines vorher negirten Begriffs den zu ponirenden, ihm gegensätzlich entsprechenden einführt, nicht mehr am Platze, sondern nur das rein adversative δέ. Da also unzweifelhaft die angezogene Psalmstelle zu dem Vordersatze: „Nicht den **Engeln** hat Gott die zukünftige Welt unterworfen", virtuell den nothwendigen Nachsatz: „sondern Christo dem Menschensohne" liefert, so zeigt sich schon hier (vgl. noch zu Vs. 9) deutlich und unabweisbar, daß der Verf. die Psalmstelle selbst schon als eine Schriftaussage über Christum vorführe, nicht aber als eine (erst später bei Vs. 9 auf Christum um- und auszudeutende) Aussage über den Menschen im Allgemeinen, was sie allerdings im Sinne des hebr. Dichters ohne Zweifel sein sollte.

Das Thema des achten Psalms ist nämlich: Die Herrlichkeit der Menschennatur als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, auf Grund des Ausspruchs in Gen. 1, 26. 28 über die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes und dessen dadurch bedingte Herrschaft über die ganze Erde und alle ihre Geschöpfe. Eine Bezüglichkeit des Psalms auf Christum, den Menschensohn κατ' ἐξοχήν, als **in** welchem und **durch** welchen die Menschennatur erst zur vollen Realisation ihrer gottbildlichen Bestimmung gelangt, kann nun allerdings in den Aussagen desselben mit gleichem Rechte erkannt werden, wie in den zeitgeschichtlich-theokratischen Pss. 2. 45 eine Bezüglichkeit auf Christum als den Vollender des davidischen Königthums; — insofern nämlich die Incongruenz der Idee mit ihrer dermaligen Erscheinung gewissermaßen von selbst zur Weissagung auf ihre zukünftige vollendete Darstellung in Christo wird. Bei den genannten theokratischen Psalmen hat nun schon, wie die Auslegung des Targumisten zeigt, die alte Synagoge den Typus von seiner geschichtlichen Grundlage abgelöst, und ihn theologisch nur als Weissagung auf den Messias verwerthet, worin die N.-Tl. Autoren, unter ihnen auch unser Verf. (C. 1, 5. 8. 13), ihr gefolgt sind. Daß die Synagoge aber auch den 8. Psalm schon einem gleichen Proceß unterzogen habe, davon findet sich, ob-

wohl sie dazu in der Bezeichnung des Messias als „Menschensohn" bei Dan. 7, 13 hätte Veranlassung finden können, nirgends, weder bei dem Targumisten, noch aus der Zeit der Talmudisten, eine Spur. Was sie unterließ, haben indeß, wie außer unserer Stelle die gleiche Verwerthung desselben Psalmwortes in 1 Kor. 15, 27 f. und Eph. 1, 22 zeigt, auf dem gebahnten Wege selbstständig fortschreitend, und ohne Zweifel aus der häufigen Selbstbezeichnung Christi als des Menschensohnes κατ' ἐξ. Anlaß dazu nehmend, die N.-Tl. Autoren von sich aus gethan. Man würde vielleicht zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, daß die ausschließliche Verwerthung der genannten Psalmen zu bloß messianischen Zwecken seitens der Apostel nothwendig auch eine ausdrückliche Verneinung ihres nächsten und eigentlichen zeitgeschichtlichen oder natürlichen Sinnes zur Voraussetzung habe; aber so viel ist Thatsache, daß sie denselben bei ihrer Argumentation aus jenen Psalmen vollständig ignoriren, d. h. nirgends ihn hervortreten lassen.

— πού τις]. Diese so auffallend in der Schwebe gehaltene Einführung des gewiß allbekannten Psalmwortes ist nicht daraus zu erklären, daß dem Verf. der Dichter des durch die Ueberschrift als davidisch bezeugten Psalms als unbekannt oder zweifelhaft gegolten (Grot.), noch auch, daß ihm als aus dem Gedächtniß citirend die Ueberschrift nicht präsent gewesen sei (Schulz), noch endlich auch, daß es ihm, weil er doch Gott für den eigentlichen Urheber der Schrift angesehen, auf den menschlichen Urheber gar nicht angekommen sei (Bl., de W.), — sondern daraus, daß er diese Redeform um des rhetorischen Effectes willen vorzog. Es liegt in dieser mysteriösen Redeform gewissermaßen die Mahnung: Bedenket, wer es war (sc. Gott), der es gesagt, und was für ein Buch, in dem es gesagt ist. Auch bei Philo sind, wie Bl. nachgewiesen, ähnliche Citationsformeln häufig. — Die Frage: τίς*) ἐστιν ἄνθρωπος] will im Zusammenhange des Psalms den Contrast der, der Majestät und Unermeßlichkeit der Himmelswelten gegenüber so augenfälligen Kleinheit und Unscheinbarkeit des Menschen zu der göttlichen Fürsorge, deren Gegenstand er ist, und zu der Hoheit seiner gottbildlichen Bestimmung, kraft welcher ihm (Gen. 1, 26) die Herrschaft über die ganze Erde zugesagt ist, hervorheben. Zu der von Bl. und Lün. beliebten Behauptung: Im Sinne des Originals bedeute die Frage: „Wie gering, schwach und unbedeutend ist der Mensch", — in der Anwendung aber: „Wie groß und würdevoll ist er", liegt aber auch nicht der geringste Grund vor. Vielmehr ist im Sinne des Dichters wie des Citators beides zumal der Fall: gering und unbedeutend in seiner Erscheinung, groß und würdevoll der Idee und Bestimmung nach! — υἱὸς ἀνθρώπου] unterscheidet sich von dem parallelen ἄνθρωπος nur insofern, als es einen bei diesem nicht

---

*) Die Rec. liest mit den meisten Codd. des N. T. und dem Cod. Vat. der LXX in der Originalstelle: τί. Trotz der viel stärkern Bezeugung möchte dennoch die bei C¹. und einigen andern Zeugen sich findende L. A: τίς, weil auch durch den Cod. Al. der LXX gestützt, den Vorzug verdienen. Vgl. die kritische Anm. zu 1, 9.

hervortretenden Gegensatz zu dem unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Urmenschen in sich schließt, also auch den Nachkommen desselben, als solchen, dieselben Prärogative vindicirt, die jenem in Gen. 1, 26 verliehen wurden. In der Anwendung auf Christum aber bezeichnet es den Nachkommen des Urmenschen κατ' ἐξ., Den, in welchem sich des Urmenschen ideale Bestimmung maßgebend für das ganze Geschlecht erfüllt und verwirklicht, im Wesentlichen also derselbe Begriff, den Paulus (1 Kor. 15, 45) durch den Gegensatz des ἔσχατος 'Αδάμ zu dem πρῶτος ἄνθρωπος 'Αδάμ ausprägt.

Vs. 7. Der hebr. Text stellt die Menschennatur als nur wenig geringer denn Gott dar: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים, mit unverkennbarer Beziehung auf die in Gen. 1, 26. 28 ihr prädicirte Gottbildlichkeit. Die LXX lassen dagegen sie βραχύ τι παρ' ἀγγέλους erniedrigt sein. Indeß giebt auch der Targumist אלהים durch Engel wieder. Veranlaßt ist dies quid pro quo wahrscheinlich durch die Anschauung, daß אלהים nicht sowohl die Persönlichkeit als vielmehr das Geistwesen Gottes bezeichne, dessen auch die Engel theilhaftig gedacht wurden. Auch im Sinne der LXX soll indeß damit wohl nicht die natürliche Geringfügigkeit der Menschennatur, wie sie durch die Gegenüberstellung der Himmelswelten allerdings zum Bewußtsein gebracht ist, sondern gerade im Gegensatze dazu deren anerschaffene, von der Herrlichkeit der Engelsnatur nicht weit abstehende Herrlichkeit gemeint sein; d. h. der Nachdruck liegt nicht auf ἠλάττωσας, sondern auf βραχύ τι: Nicht daß der Mensch niedriger ist als die Engel, sondern daß er fast eben so hoch steht wie sie, soll hervorgehoben werden. Auch die Anwendung des Ausspruchs auf Christum läßt an sich noch diese Auffassung zu; — erst der die unendliche Erhabenheit Christi über die Engel behauptende Zusammenhang, in welchen er hier hineingestellt ist, läßt den Nachdruck von βραχύ τι hinweg mehr auf ἠλάττωσας fallen. — βραχύ τι] kann sprachlich sowohl graduell = paullulum (Joh. 6, 7; 1 Sam. 14, 29; auch bei den Classikern, vgl. Bleek), wie temporell = paullisper (Act. 5, 34; Jes. 57, 17) verstanden werden. Im Psalm erscheint Ersteres als das bei Weitem Angemessenere. Durch die Anwendung des Ausspruchs auf Christum, und dessen Einfügung in diesen Zusammenhang tritt aber Letzteres, nämlich die Beziehung auf die verhältnißmäßig kurze Dauer des Standes der Erniedrigung, in den Vordergrund. Da indeß der Verf. griechisch dachte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er den Doppelbegriff in seiner ungeschiedenen Einheit festhielt, also neben der temporellen Beziehung auch noch die graduelle, die ja doch ohnehin in dem ἠλάττωσας παρ' ἀγγέλους sich darbietet, im Sinne hatte. Jedenfalls aber wird es gerathen sein, auch in der deutschen Uebersetzung (= ein Kleines, nach Joh. 14, 19; 16, 16. 18 u. ö. bei Luth.) den Doppelsinn festzuhalten. — δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας

αὐτόν*)]. Δόξῃ drückt aus, was der Mensch und der Menschensohn an sich ist, τιμῇ dagegen, was er nach Außen hin gilt. Im Psalm ist δόξα darauf zu beziehen, daß sein menschliches Geistwesen als Abbild der göttlichen δόξα nur βραχύ τι geringer ist, als das der Engelsnatur, — seine τιμή dagegen darauf, daß er zum Herrscher über die Erde und alle ihre Geschöpfe bestellt ist. So steht also das δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν nicht im Gegensatze zu ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, sondern Letzteres ist vielmehr nur die Entfaltung des Begriffs δόξα. Denselben Sinn auch bei der Anwendung auf Christum noch festzuhalten (gleichviel ob dieselbe schon hier oder erst bei Vs. 9 in Betracht kommt), also δόξᾳ καὶ τιμῇ auf die Herrlichkeit der irdischen Berufsstellung des noch im Fleische lebenden Christus zu beziehen, von welcher erst in voller Wahrheit gelte, was das Psalmwort vom Menschen überhaupt sage (so Hofm. II, 1, 45 ff.), — ist in diesem Zusammenhange, wo durch dasselbe erwiesen werden soll, daß nicht den Engeln, sondern Christo die zukünftige Welt unterworfen sei, schlechthin unmöglich. Denn die Stelle entspricht nur dann diesem Zweck, wenn die Krönung mit Herrlichkeit und Ehre (Vs. 9) als eine die zeitweilige Erniedrigung unter die Engel überwindende und tilgende auf den Stand der Erhöhung bezogen wird. Zudem ist der Gedanke, daß Christus als Menschensohn während seines Erdenlebens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt gewesen, ein durchaus schrift- und sachwidriger (Joh. 1, 14 gehört selbstverständlich nicht dahin).

Vs. 8a. Im Psalm bezieht sich das πάντα ὑπέταξας κ. τ. λ.] auf die Herrschaft, zu welcher Gott den Menschen der Schöpfung nach Gen. 1, 26 über die Erde der Schöpfung eingesetzt hat. In der Anwendung auf Christum bezieht es sich aber auf die Herrschaft, zu welcher Gott ihn, den Menschen der Welterneuerung, über die zu erneuernde Welt, also auch über die οἰκουμένη μέλλουσα eingesetzt hat, die aus dieser Welterneuerung hervorgehen soll, und von welcher eben durch unser πάντα ὑπέταξας bewiesen werden soll, daß sie nicht den Engeln, sondern dem Menschensohne unterworfen sei. Der Zeitpunkt der Einsetzung in diese Herrschaft ist die Himmel-

*) Im Psalm selbst ist dem ἐστεφάνωσας αὐτὸν noch hinzugefügt: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου· Diesen Zusatz hat nun auch die Rec. mit ℵ. A. C. D[1]. M., an unserer Stelle, während er in B. D[3]. K. L. und den meisten Uebers. fehlt. Die neuern Editt. und Ausll. erklären ihn mit Recht für unecht, und Lün. meint, der Verf. habe ihn absichtlich weggelassen, weil er bei der Anwendung auf Christum einen Widerspruch mit 1, 10 darbiete, wonach Himmel und Erde Werke des Sohnes seien, — eine Annahme, die ebenso wahrscheinlich wie unverfänglich ist, zumal wenn man sie noch weiter dahin formulirt, daß der Verf. die Worte weggelassen, um nicht genöthigt zu sein, durch eine ausdrückliche (übrigens schon in 1, 2 beschlossene) Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs seine gegenwärtige Argumentation unterbrechen und aufhalten zu müssen.

fahrt, d. h. die Erhöhung zur Rechten der Majestät (vgl. 1, 3. 13). Aber da diese Einsetzung, zwar nicht vor Vollendung (Vs. 10: τελειῶσαι) des einzusetzenden Herrschers, aber doch vor Vollendung des ihm bestimmten Reiches (vgl. 1, 6. 12. 13) stattfand, so ist es begreiflich, daß das ὑποτάσσειν ein zwar der Idee und Bestimmung nach allumfassendes (Vs. 8 b), aber der Erscheinung nach noch nicht allumfassendes (Vs. 8 c) war. —

Mit dem nun in Vs. 8 b folgenden ἐν γάρ κ. τ. λ. beginnt die eigene, noch weiter greifende Argumentation des Verf. aus diesem Psalmwort.

Vs. 8 b.—9: *ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον· νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα.* 9 *τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου.*

8 b. Denn indem Er ihm unterworfen hat Alles, hat Er nichts ihm ununterworfen gelassen. Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen. 9 Wohl aber sehen wir den ein Kleines unter die Engel Erniedrigten, (nämlich) Jesum, ob des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er durch Gottes Gnade für Jedweden den Tod schmeckte.

Vs. 8 b. c. — ἐν γὰρ τῷ*) ὑποτάξαι αὐτῷ]. Als Subjectsaccus. ist τὸν θεόν zu ergänzen. Das γάρ thut den in Vs. 5 ausgesprochenen Satz: „Nicht den Engeln, sondern Christo hat Gott die zukünftige Welt unterworfen", als durch die Schlußworte der Psalmstelle erwiesen dar. — οὐδὲν ἀφῆκεν κ. τ. λ.] = gar nichts, also auch nicht ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα. — Hat nun der Verf. in Vs. 8 b die sachlich unbeschränkte Geltung des πάντα ὑπέταξας behauptet, so giebt er in Vs. 8 c eine gewisse zeitliche Beschränkung derselben zu. — νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν]. Das νῦν ist nicht im logischen, sondern im temporellen Sinne gemeint = jetzt, d. h. zwischen Himmelfahrt und Parusie. Ὁρῶμεν = wir alle, der Verf. und seine Leser, sehen und erfahren es alle Tage, daß das Reich Christi in der diesseitigen Welt noch kein allumfassendes ist, daß noch zahllose Feinde gegen dasselbe ankämpfen. Οὔπω gehört grammatisch zu ὁρῶμεν, nicht zu ὑποτεταγμένα. Der Grund des Nochnichtsehens einer allumfassenden Ausdehnung der messianischen Herrschaft Christi kann aber an sich ebensogut im Objecte wie im Subjecte liegen. Aus 1, 13 wissen wir aber bereits, daß Ersteres und nicht Letzteres hier vorliegt, d. h. Wir sehen sie noch nicht, weil sie noch nicht da ist. Irrig sucht Lün. den Grund im Subjecte des Sehens, wenn er das Nochnichtsehen damit motiviren will, daß wir noch „in irdischer Leiblichkeit sind", d. h. wir sehen

*) So A. C. K. L. etc.; während ℵ. B. D. E. M. etc. ἐν τῷ γάρ lesen.

sie noch nicht, obwohl sie schon da ist. Dadurch würde aber der Verf. sich nicht nur mit dem in 1, 13 geltend gemachten Psalmworte, sondern auch mit dem im folg. V. behaupteten βλέπομεν Ἰησοῦν .... δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον in Widerspruch setzen; denn dies sehen wir auch nicht mit den Augen unserer irdischen Leiblichkeit.

Vs. 9. Dagegen sehen wir allerdings auch jetzt schon den zur Rechten der Majestät erhobenen Christum mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; worin die Bürgschaft liegt, daß auch die jetzt noch seiner (messianischen) Herrschaft sich Entziehenden ihm sich noch werden unterwerfen müssen. Der Verf. führt dabei absichtlich und bedeutungsvoll das Object dieses Sehens nicht mit einem einfachen Substantivum (etwa als τὸν κύριον, oder τὸν υἱὸν ἀνθρώπου oder Ἰησοῦν) ein, sondern umschreibend als τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον, um den Fortschritt hervorzuheben, den Christus schon jetzt gemacht hat, nämlich von dem Erniedrigtsein unter die Engel zu dem Gekröntsein mit der Herrlichkeit und Ehre des Sitzens zur Rechten der Majestät, denn eben in diesem Fortschritt, der schon gemacht ist, liegt die Bürgschaft, daß auch der noch übrige Fortschritt von dem Antritt der messianischen Herrschaft zu ihrer allumfassenden Ausdehnung nicht ausbleiben kann und wird. — τὸν δὲ ... ἠλαττωμένον] ist also substantivisch d. h. als Object und Ἰησοῦν als Apposition zu fassen; — nicht aber dieses als eigentliches Object und jenes als adjectivisches oder appositionelles Attribut, = den ein Kleines unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir ꝛc. (so Ebr.) oder: als den ... Erniedrigten sehen wir Jesum ꝛc. (so Del.). Diese Construction wird durch die Zwischenschiebung des Zeitworts zwischen den Artikel und das vermeintlich dazu gehörige Substantiv, wenn auch (bei Voranstellung des Attributs, auf welches das Verbum sich stützen kann) nicht, wie Riehm S. 369 behauptet, geradezu unmöglich, doch mindestens unwahrscheinlich gemacht; jedenfalls aber hätte dann Ἰησοῦν als Hauptbegriff vorangestellt werden müssen. Zu dieser grammatisch verwerflichen Construction haben die genannten Ausleger sich verleiten lassen durch die schon oben (bei Vs. 6) als irrig erwiesene Voraussetzung, daß Vs. 6—8a wie im Sinne des Psalmisten so auch im Sinne seines Citators als Aussage über den Menschen insgemein gelten solle. Auf ihn, den Menschen überhaupt, beziehe sich daher, meinen sie, auch noch das dreifache αὐτῷ in Vs. 8b. c., dem dann in Vs. 9 Jesus gegenübergestellt werde, als der Mensch, an welchem das Psalmwort erst zur vollen Wahrheit geworden sei, und durch den, als den ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν, es auch an den erlösten Menschen zur vollen Wahrheit werden solle. Aber auch abgesehen von der irrigen Voraussetzung, auf welche diese Auffassung, und von der grammatischen Unmöglichkeit, mittelst welcher sie darauf gebaut ist, erweist sich dieselbe auch als an sich unzulässig. Denn

dann würde 1) der Verf. statt zu beweisen, was er nach Vs. 5 doch beweisen wollte und mußte, daß nicht den Engeln (den Verkündern des Gesetzes), sondern Christo (dem Verkündiger des Evangeliums) die zukünftige Welt unterworfen sei, bewiesen haben, daß sie nicht den Engeln, sondern dem durch Christum erlösten Menschengeschlechte unterworfen sei, was mit dem Gegensatze von Gesetz und Evangelium, und mit der Mahnung, letzteres höher zu achten als ersteres, gar nichts zu thun hat; — und 2) würde er mit sich selbst in Widerspruch stehen; denn, bezieht sich der Satz νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα nicht auf Christum, sondern auf den Menschen insgemein im Gegensatze zu Christo, so hat dieser Gegensatz unabweisbar die Behauptung zur Voraussetzung, daß Christo schon jetzt Alles unterworfen sei, was aber mit C. 1, 13 in ausdrücklichem Widerspruch stehen würde. — βλέπομεν] wir sehen, nämlich mit den Augen des Glaubens auf das Zeugniß Derer hin (d. h. der ἀκούσαντες in Vs. 3), die mit leiblichen Augen den Auferstandenen gen Himmel fahren sahen. — Ἰησοῦν] bezeichnet Christum nach seiner geschichtlich menschlichen Erscheinung auf Erden. — δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον] vgl. die Erläuterungen bei Vs. 7.

Damit liegt der aus Ps. 8 zu führende Beweis, daß nicht Engeln, sondern Christo die zukünftige Welt unterworfen sei, abgeschlossen vor. Er lautet: „„Der Psalm sagt: „Mit Herrlichkeit und Ehre hast Du ihn gekrönt, Alles hast Du unterworfen unter seine Füße.“ Nun sehen wir jetzt freilich noch nicht das Letztere, wohl aber schon das Erstere zur realen Erscheinung gelangt.““ Zur vollständigen Durchführung und ebenmäßigen Abrundung der Beweisführung hätte der Verfasser noch hinzufügen sollen: „Darum kann und wird auch Letzteres nicht ausbleiben.“ Aber bereits hatte er in anderweitigem Interesse zur nähern Motivirung des δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον die Worte διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου eingeschoben, und damit den Fluß der Rede schon zu einer andern Gedankenreihe übergeleitet, die ihm so überwältigend wichtig ist, daß er darüber den noch fehlenden, ohnehin selbstverständlichen Abschluß der vorigen Gedankenreihe vergißt oder fallen läßt, um sich der neuen mit ungetheiltem Interesse hinzugeben. Veranlassung dazu nahm er ohne Zweifel von dem durch den Psalm ihm dargebotenen βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον. Ist damit eine gewisse, wenn auch nur zeitweilige Inferiorität Christi im Vergleich zu den Engeln bezeugt, so tritt dies zu der von ihm so eifrig behaupteten Superiorität Christi in scheinbar um so bedenklichern Widerspruch, als es gerade der Zeit angehört, in welcher Christus als Verkündiger des Evangeliums wirkte, und somit auf das Evangelium dem von den Engeln als höher stehenden Wesen verkündeten Gesetze gegenüber, einen Schatten zu werfen scheint. Einer eingehenden Entkräftung dieses Einwurfes mochte er wohl um so weniger sich entziehen, als gerade darin zugleich auch ein neues und mächtiges Moment zur Begründung und Verstärkung der Mahnung in Vs. 1 lag. Es geschieht in Vs. 9. 10 durch Hervorhebung von vier auf einander bezüglichen Momenten: 1) Als Menschensohn, d. h. durch Annahme der Menschennatur, ist Christus βραχύ τι unter die Engel erniedrigt worden; 2) die menschliche Natur aber mußte er annehmen, damit er ὑπὲρ παντός den Tod schmecken könne; 3) wegen des Todesleidens, das er an seiner menschlichen Natur ὑπὲρ παντός schmeckte, ist er auch nach seiner von Haus aus unterengelischen Menschennatur mit göttlicher δόξα καὶ

τιμή (mittelst Erhöhung zur Rechten der Majestät) gekrönt worden; 4) seine menschliche Natur aber mußte zur Gemeinschaft an göttlicher δόξα καὶ τιμή erhöht werden, weil nur mittelst dieser Erhöhung die πολλοὶ υἱοί (welche er nach Vs. 11 ἀδελφοί zu nennen sich nicht schämt) durch ihn als den ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν vollendet werden konnten.

— διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου] könnte sachlich gar wohl als zu ἠλαττωμένον gehörig angesehen werden, in dem Sinne: Unter die Engel erniedrigt (d. h. Mensch geworden) um des Todesleidens willen, d. h. um Todesleiden erdulden zu können. Aber nicht nur die Wortstellung, sondern auch die Wiederkehr nahezu desselben Gedankens in Vs. 10 (διὰ παθημάτων τελειῶσαι) stellt es außer Zweifel, daß es vielmehr zu ἐστεφανωμένον gehört: Die Erhöhung zur Rechten der Majestät ist (für ihn) der Lohn und (für uns) die Frucht seines Todesleidens. — Der mit ὅπως (nicht: so daß, sondern: auf daß) eingeführte Satz kann, da die Zurückbeziehung desselben auf ἐστεφανωμένον sinnwidrig, die auf ἠλαττωμένον aber (so Del.), wenn auch sinnentsprechend, doch wegen der Stellung der Worte unmöglich ist, nur als nachträgliche Zweckangabe zu διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου gefaßt werden: Er erduldete den Tod, damit er ihn durch Gottes Gnade für alle Menschen schmecke. Das ganze Gewicht des Satzes liegt in dem ὑπὲρ παντός, welches durch χάριτι θεοῦ*) näher bestimmt ist, insofern dadurch hervorgehoben wird, daß den Menschen der Tod Christi

*) Statt χάριτι θεοῦ, oder auch neben demselben, lag seit Origenes den griech. wie den lat. Kov. die L. A. χωρὶς θεοῦ vor, die (obwohl von Vielen bevorzugt, am entschiedensten von Theodorus Mops. und demnächst von den Nestorianern, um zu erhärten, daß die göttliche Natur Christi am Todesleiden seiner menschlichen Natur nicht participirt habe) doch nur in Cod. M. 53 sich erhalten hat, vielleicht eben wegen dieses häretischen Mißbrauchs. Sie giebt, wie man sie auch deuten möge, keinen dem Zusammenhange angemessenen Sinn. Die nestorianische Deutung ist unzulässig, weil nicht die göttliche und menschliche Natur Christi einander gegenübergestellt sind, sondern vielmehr der Person Jesu die Person Gottes, wozu noch kommt, daß in der theol. Terminologie unseres Verf. θεός immer Bezeichnung der Person des Vaters, nie des Sohnes ist. Erträglicher ist die von Ebr. erneuerte Deutung des Origenes und Theodoret, welche nach Analogie von 1 Kor. 15, 27 den Sinn herausbringt, daß Christus für Alle, außer für Gott, den Tod geschmeckt habe; eine Wendung, welche, so angemessen sie auch in dem Zusammenhange von 1 Kor. 15, 27 auftritt („Alles ist Christo unterworfen ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος"), in diesem Zusammenhange fast absurd, wenigstens völlig zwecklos sein würde. Der letztgenannte Vorwurf, den der Zwecklosigkeit für den vorliegenden Zusammenhang, trifft endlich auch die Beziehung der Worte auf die Gottverlassenheit, über welche Christus selbst nach Matth. 27, 46 während seiner Todesagonie klagte. So wird diese Lesart also ohne Bedenken nach innern, wie nach äußern Gründen zu verwerfen und ihre Entstehung etwa so zu erklären sein (Lün.), „daß man durch 1 Kor. 15, 27 veranlaßt, χωρὶς θεοῦ als Glosse zu οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον in Vs. 8 hinzugesetzt hatte, und diese Glosse dann von einem spätern Abschreiber irrthümlich als Correctur des χάριτι θεοῦ in Vs. 9 angesehen und statt des Letztern in den Text aufgenommen ward."

nicht von Rechtswegen, sondern allein durch die Gnade Gottes zu Gute komme. — παντός] ist nicht, wie mehrere Kirchenväter es gedeutet haben, neutrum, s. v. a. ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, was mit der ganzen folgenden Auseinandersetzung, die nur Menschen als Objecte der versöhnenden und erlösenden Thätigkeit Christi kennt, und insonderheit mit Vs. 16 in Widerspruch stehen würde, überdem auch durch ὑπὲρ τοῦ παντός hätte ausgedrückt werden müssen. Der Singular παντός ist übrigens dem Plural πάντων vorgezogen, um hervorzuheben, daß die Frucht des Leidens Christi jedem einzelnen Menschen persönlich (natürlich falls er selbst sie nicht von sich weist) zu Theil werden soll. — γεύσασθαι τοῦ θανάτου] heißt den Tod in seiner ganzen Bitterkeit sinnlich erfahren. Mit Unrecht leugnet dies Lün. (behauptend: es sei nur ein significanterer Ausdruck für das sonstige ἀποθνήσκειν); denn **schmecken** heißt: **den** Geschmack empfinden, der der betreffenden Sache innewohnt; beim Tode aber kann das nur ein bitterer sein. Auch bei Classikern ist γεύεσθαί τινος häufig bildlich für: Empfindung oder Erfahrung von Etwas bekommen, den Einfluß oder die Wirkung von Etwas erfahren (s. **Passow**).

Christus also hat für **Alle den Tod geschmeckt!** Wie den Heiden eine Thorheit, so war den Juden ein gekreuzigter Heiland ein Aergerniß (1 Kor. 1, 23); und auch den judenchristlichen Addressaten unseres Briefes mochte es schwer fallen, über diesen Stein des Anstoßes hinwegzukommen. Darum läßt der Verf. es sich angelegen sein, in Vs. 10—13 die Gotteswürdigkeit dieses Heilsweges aus der Sohnesstellung der Menschen zu Gott und der Bruderstellung derselben zu Christo, sowie in Vs. 14—18 die Nothwendigkeit desselben aus dem Wesen und Zweck der Erlösung zu erweisen.

Vs. 10—13: *Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.* 11 *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν.* 12 *λέγων Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.* 13 *καὶ πάλιν Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ· καὶ πάλιν Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.*

10 Denn es geziemte Ihm, um deswillen alle Dinge, und durch den alle Dinge sind, da er viele Söhne der Herrlichkeit zuführte, den Urheber ihres Heils durch Leiden zu vollenden. 11 Denn sowohl Der, welcher heiligt, wie Die, welche geheiligt werden, aus Einem sind sie Alle, weswegen er sich nicht schämt, Brüder sie zu nennen, 12 indem er sagt: „Ich will verkündigen Deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dir lobsingen;" 13 und wiederum: „Ich werde vertrauen auf ihn;" und wiederum: „Siehe, ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat."

Vs. 10. Die Gotteswürdigkeit des Todesleidens Christi. — ἔπρεπεν αὐτῷ]. In der Erinnerung an C. 1, 2, wo das ὃν

ἔθηκεν κληρονόμον πάντων unserem δι' ὃν τὰ πάντα, — und das δι' οὗ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας unserem δι' οὗ τὰ πάντα genau zu entsprechen scheint, wird man zunächst geneigt sein, αὐτῷ auf Ἰησοῦν in Vs. 9 zurückzubeziehen, wird aber sofort beim Weiterlesen inne werden, daß, da Christus nicht Subject, sondern nur Object des von ἔπρεπεν αὐτῷ abhängigen Infinitivsatzes (τὸν ἀρχηγὸν . . . τελειῶσαι) sein kann, unser αὐτῷ vielmehr auf Θεοῦ in Vs. 9 zurückgreife. Ein Widerspruch mit C. 1, 2 liegt aber auch so nicht vor, denn wenn der Vater durch den Sohn und für ihn die Welten schuf, so liegt ja doch der letzte Grund wie Zweck ihrer Erschaffung principiell im Vater. Genauer freilich, und auch einem nur momentanen Mißverständniß vorbeugend, würde der Verf. sich ausgedrückt haben, wenn er statt δι' οὗ (wie Paulus in Röm. 11, 36 u. 1 Kor. 8, 6) ἐξ οὗ gesagt hätte. Doch zog er Jenes wohl vor wegen des rhetorischen Effectes, den die Anwendung derselben Präposition zu verschiedenen Zwecken hervorbringt. — πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα] ist nicht Apposition zu dem nachfolgenden τὸν ἀρχηγόν (Ebr. Win. §. 45, 1 S. 321 f.), weil die Voranstellung einer Apposition vor den zum Hauptbegriff gehörigen Artikel grammatisch unzulässig ist, vgl. Krüg. §. 50, 8, weil ferner statt πολλοὺς υἱούς dann πολλοὺς ἀδελφούς zu erwarten gewesen wäre, und endlich die beiden Satztheile: πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα und: ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν eine kaum erträgliche Tautologie darstellen würden. Ἀγαγόντα muß daher vielmehr als Subjectsaccusativ gefaßt und unmittelbar von ἔπρεπεν abhängig gedacht werden. Vgl. die Beispiele ganz analoger Construction bei Krüg. §. 55, 2, 7 und im N. T. Luk. 1, 73 f., Act. 11, 12; 15, 22. Der Verf. hätte allerdings auch ἀγαγόντι, als Apposition zu αὐτῷ, schreiben können. Es würde dann ausgesagt sein: Es geziemte Gott als dem die Menschheit zur δόξα Führenden, den Urheber ihres Heils durch Todesleiden vollkommen zu machen, — wobei aber das δι' ὃν καὶ δι' οὗ τὰ πάντα ein müßiger Zusatz bliebe; — während jetzt gesagt ist: Es geziemte ihm als dem Gotte, um deswillen und durch den alle Dinge sind, daß er, die Menschheit zur δόξα führend, Christum ihren Erlöser durch Todesleiden vollkommen mache. In jenem Falle wäre gesagt: Nachdem Gott die Erlösung der Menschen ins Werk gesetzt, wäre es für ihn ungeziemend gewesen, nicht auch das Mittel, durch welches sie allein zur vollendeten Ausrichtung gebracht werden konnte, nämlich das Todesleiden Christi, darzustellen; — jetzt dagegen ist gesagt: Es würde für Gott, weil die Welt durch ihn und um seinetwillen da ist, ungeziemend gewesen sein, sie nicht auch zu erlösen. — πολλοὺς υἱούς]. Absolut, wie der Ausdruck hier steht, kann er nur durch das Subject des Satzes seine nähere Bestimmtheit erhalten, also nur Söhne Gottes bezeichnen; und zwar ist damit nicht die durch die Erlösung, sondern

die durch die Schöpfung der Menschen nach dem Ebenbilde Gottes (Gen. 1, 26; 2, 7) gesetzte und eine gewisse Analogie zu dem in 1, 3 von dem einigen und ewigen υἱός ausgesagten ἀπαύγασμα εἶναι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ darstellende Gotteskindschaft gemeint, — eine Gotteskindschaft, welche nicht durch die Erlösung bedingt und herbeigeführt ist, sondern vielmehr ihrerseits die Erlösung als ein Gott geziemendes (ἔπρεπεν αὐτῷ) Werk bedingte und forderte. Demselben Zwecke, nämlich der Motivirung des ἔπρεπεν αὐτῷ, dient auch die Hervorhebung der Vielheit der zur Herrlichkeit zu führenden Söhne.

Daß der Verf. nach der sonst bei ihm zu erkennenden Anschauungs- und Ausdrucksweise das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß der Menschen zu Gott als ein Kindschafts- und zu Christo als ein Bruderschaftsverhältniß ansehen und bezeichnen konnte, wird einerseits durch 12, 9, wo Gott der Vater der (menschlichen) Geister genannt wird, und andererseits durch die Bezeichnung Christi als πρωτότοκος in 1, 6 außer Zweifel gesetzt, — und daß er es hier wirklich thut, zeigt der Zusammenhang. Schon daß das ganze Gewicht des Nachweises der Gotteswürdigkeit (ἔπρεπεν αὐτῷ) unserer Erlösung auf das δι' ὃν καὶ δι' οὗ τὰ πάντα gegründet wird, also darauf, daß Gott uns geschaffen, und darum es ihm auch geziemte, uns zu erlösen, führt darauf, daß wir hier an ein durch die Schöpfung gesetztes Verhältniß der Menschen zu Gott zu denken haben. Weiter zeigt das grammatisch-logische Verhältniß der beiden Satztheile: πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα und: τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι zu einander (demzufolge das ἀγαγεῖν υἱούς als dem τελειῶσαι τὸν ἀρχηγόν zeitlich vorangehend gefaßt werden muß), daß die Kindschaft der zur δόξα zu Führenden nicht als erst durch die Erlösung gesetzt, sondern als auch schon vorher bestehend gedacht ist. Ebenso hat die Bezeichnung der πολλοὶ υἱοί als οἱ ἁγιαζόμενοι in Vs. 11 zur Voraussetzung, daß sie nicht erst durch das ἁγιάζεσθαι Söhne geworden sind, denn sonst hätte οἱ ἡγιασμένοι gesagt werden müssen. Ferner spricht in Vs. 12 Christus: „Ich will verkündigen Deinen Namen meinen Brüdern," — sie sind also nicht erst durch diese Verkündigung zu Brüdern geworden, sondern waren es schon, noch ehe die Verkündigung an sie herantrat. Gleicherweise ergiebt sich aus dem Worte Christi in Vs. 13: „Siehe ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat," daß sie schon παιδία waren, als Gott sie ihm gab; und ebenso aus Vs. 14, daß sie schon παιδία waren, als Christus ihr Fleisch und Blut annahm.

— εἰς δόξαν ἀγαγόντα]. Δόξα (ohne Artikel) kann hier nur diejenige Herrlichkeit bezeichnen, welche den πολλοῖς υἱοῖς als ihres Glaubens Ziel verheißen ist, und die für die A.-Tl. Anschauung erst bei der Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches, für die N.-Tl. erst bei der Parusie Christi ihnen zu Theil werden soll. Ἄγειν εἰς δόξαν kann also nur heißen: der δόξα zuführen, — nicht: in die δόξα hineinführen. Das Particip ἀγαγόντα darf nicht mit Bl. durch: „da er sie zur Herrlichkeit führen wollte," übersetzt werden, denn die Bedeutung eines Futurums kommt dem Partic. Aor. niemals zu; — noch auch mit Thol. und Moll damit erklärt werden, daß es „als nähere Bestimmung des Inf. Aor. τελειῶσαι die Art und Weise desselben ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniß bezeichne," denn weder kann sachlich das

ἀγαγεῖν εἰς δόξαν als die Art und Weise des τελειῶσαι ausdrückend, noch auch grammatisch das Partic. Aor. als zeitlos angesehen werden (was bloß vom Inf. Aor. gilt). Die aoristische Fassung des Wortes beschreibt vielmehr unzweifelhaft die Handlung des ἄγειν εἰς δόξαν als eine dem τελειῶσαι zeitlich vorangegangene. Nicht einmal als eine demselben gleichzeitige kann sie angesehen werden, da das einem Aor. beigeordnete Partic. Aor. nur insofern, als es ausdrückt, wodurch oder worin eben die Handlung des Aor. sich äußert (was hier nicht der Fall ist, denn nicht dadurch, daß Gott die Menschen zur Herrlichkeit führte, hat er Christum vollendet, sondern eher umgekehrt), für die Einführung von etwas Gleichzeitigem zulässig ist (Krüg. §. 53, 6, 8). Del. Riehm, Maier, Moll und Möller stellen aber dies grammatische Gesetz geradezu auf den Kopf, wenn sie die aoristische Fassung des Particips damit rechtfertigen wollen, daß „das ἀγαγόντα κτλ. ja wirklich mit und in dem τελειῶσαι κτλ. geschehen sei." Denn dann hätte umgekehrt gesagt sein müssen: ἔπρεπεν αὐτῷ, τελειώσαντα τὸν ἀρχ. τ. σωτ. αὐτῶν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δ. ἀγαγεῖν. Dagegen hindert die aoristische Fassung des Partic. uns nicht, das ἀγαγεῖν als Ausdruck für ein vorangegangenes dauerndes, aber als concentrirte Erscheinung gedachtes Handeln zu fassen (Krüg. §. 53, 6). Auch Lün. geht zum Theil irre, wenn er lehrt: „Das Partic. Aor. rechtfertigt sich dadurch, daß Gott wirklich von dem Augenblicke an, wo Christus als Erlöser auf Erden auftrat und Glauben fand, die an ihn gläubig Gewordenen zur δόξα führte, d. h. sie den Weg zur δόξα wandeln ließ." Denn abgesehen auch davon, daß, wie oben gezeigt ist, die Grammatik die dabei vorausgesetzte Gleichzeitigkeit des ἀγαγεῖν mit dem τελειῶσαι hier nicht zuläßt, ist auch die Beschränkung der Zahl Derer, die Gott den Weg zur δόξα wandeln ließ, auf die gläubigen Zeitgenossen Jesu mit Ausschluß der Gläubigen des alten Bundes ohne Zweifel sinnwidrig. Denn daß Gott auch sie den Weg zur δόξα führte, bezeugt ja das ganze 11. Cap. unseres Briefes auf das Luculenteste, und daß auch sie nur durch Christum als den ἀρχηγὸν auch ihres Heils schließlich (d. h. bei der Parusie) zum wirklichen Eingehen in die δόξα gelangen, ergiebt sich ebenfalls aus 11, 39. 40, vgl. auch zu 9, 26. Das richtige Verständniß des schwierigen Satzes ist folgendes: Das ἄγειν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν und das τελειοῦν τὸν ἀρχηγὸν τ. σ. αὐτῶν sind zwei verschiedene Handlungen Gottes, von denen die erstere die ganze Heilsgeschichte des A. u. N. Ts. umfaßt, die zweite aber, im Dienste der ersteren stehend, sich auf die Leidenszeit Christi beschränkt. Die letztere wird durch den Aorist (τελειῶσαι) ausgedrückt, weil sie seit der Auferstehung und Himmelfahrt Christi abgeschlossen vorliegt, und die erstere ebenfalls durch den Aorist (ἀγαγόντα), weil der Verf. nicht die ganze noch in seine Gegenwart und über dieselbe hinausreichende

Reihe dieser Gottesführungen, sondern nur den Theil derselben, der dem Beginn der zweiten Handlung (des τελειῶσαι) vorausging, ins Auge faßt. Denn es handelte sich ihm nur darum, hervorzuheben, wie die bisherige heilsgeschichtliche Gottesführung (mit bloß A.-Tl. Heilsmitteln) nimmermehr zu dem ihr vorgesteckten Ziele des wirklichen Einführens in die δόξα hätte gelangen können, wenn nicht auch Gott in Christo einen durch Leiden vollkommen gemachten ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν den zur δόξα zu führenden πολλοῖς υἱοῖς beigegeben hätte. — τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι], d. h. den ἀρχ. τ. σ. in seiner Eigenschaft und für seinen Beruf als ἀρχηγός vollkommen machen. Verkehrt, weil sach- und zusammenhangswidrig ist es, mit de W. Thol. Riehm 343. 346 dabei an „ein inneres sittliches Vollenden, welches die Erreichung des höchsten äußeren Zieles zur Folge hat," zu denken; — verkehrt aber auch, mit Lün. darin eine Wiederaufnahme des Begriffs δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι Vs. 9 zu sehen und es damit zu identificiren. Denn Letzteres geschah nicht διὰ παθήματων, sondern (Vs. 9) διὰ πάθημα. Es ist vielmehr die Einführung eines ganz neuen Begriffs, nämlich des der Vollendung Christi für uns, als unseres Heilandes. Nur zu dieser Vollendung, nicht zu seiner Vollendung an sich, war, wie sofort in Vs. 14—18 erwiesen wird, sein Leiden nothwendig. Ἀρχηγός bezeichnet ursprünglich den oder das Erste in einer Reihe, daher 1) den Anderen Vorangehenden, den Fürsten, Anführer, Heerführer, so häufig bei den LXX, z. B. Exod. 6, 14; Num. 13, 3. 4; 16, 2; Richt. 5, 2; Jes. 3, 5. 6; 30, 4 und im N. T. Act. 5, 31; — 2) den in oder mit Etwas Vorangehenden, so 12, 2 in unserm Briefe, und 1 Makk. 9, 61; 10, 47; — 3) den Anfänger, Gründer (z. B. einer Familie, einer Stadt), Urheber, so häufig bei den Classikern (Belege bei Bl.) und in Act. 3, 12: ἀρχ. τῆς ζωῆς. Die erste Bedeutung ist hier unanwendbar, weil der Objectsgenitiv hier nicht Personen, sondern eine Sache, — der zweite aber, weil er nicht eine eigene Handlung oder Zuständlichkeit einführt. Die dritte ist dagegen vollkommen am Platze, vgl. den ganz congruenten Ausdruck πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου in 5, 9. — Σωτηρία ist von der vorhergenannten δόξα unterschieden, nicht (Del.) wie Wesen und Erscheinung, denn beides ist Wesen und beides Erscheinung, sondern wie die negative (vgl. Vs. 14 b. 15) und die positive Seite desselben Begriffs.

Die meisten Ausleger sehen die nun folgende Auseinandersetzung in Vs. 11—13 als eine bloß beiläufige Rechtfertigung (γάρ nicht argumentativ, sondern nur explicativ = nämlich) des in Vs. 10 gebrauchten Ausdrucks: πολλοὺς υἱούς an, so daß die Begründung des ἔπρεπεν αὐτῷ erst mit Vs. 14 beginne. Allein diese Auffassung ist nach der formalen wie nach der materialen Seite hin eine sehr mißliche. Als einer nur beiläufigen und bloß dem genannten Zwecke dienenden Zwischenbemerkung wäre ihr eine unge-

bührliche, das Verständniß der Hauptsache nicht fördernde, sondern vielmehr störende Ausdehnung und Ausführung gegeben, deren Zweck durch wenige Worte vollständig und in weit angemessenerer Weise hätte erreicht werden können. Ferner verbietet sie sich unbedingt durch das ἐπεὶ οὖν, mit welchem die vermeintliche Begründung von Vs. 10 in Vs. 14 beginnt, denn dieses kann seiner Bedeutung nach ein Voranstehendes nicht begründen (d. h. es unterbauen), sondern nur, es bestätigend, darauf weiter bauen wollen. Daß aber Vs. 14 ff. nicht unmittelbar, wie es bei jener Auffassung der Fall sein müßte, sondern vielmehr erst durch Vermittelung von Vs. 11—13 auf Vs. 10 zurückgreift, Vs. 11—13 also ein nothwendiges und wesentliches Glied in der vorliegenden Schlußkette bildet, macht auch der nicht auf Vs. 10, sondern auf Vs. 13 zurückweisende Ausdruck παιδία in Vs. 14, so wie der aus Vs. 11. 12. wieder aufgenommene Ausdruck ἀδελφοί in Vs. 17 wahrscheinlich. Die Unzulässigkeit der herrschenden Deutung und die Nothwendigkeit, Vs. 11—13 als selbstständiges und wesentliches Glied in der Vs. 10 begründenden und bis Vs. 18 reichenden Schlußkette zu fassen, hat auch Riehm erkannt; aber der von ihm geltend gemachte Eingliederungsversuch („Es geziemte Gott ꝛc., denn 1) Christus ist Bruder der Christen; es ist also nicht unziemlich, daß er ihnen gleich gewesen ist, und 2) er mußte ihnen gleich werden [Vs. 14 ff.], weil sein Leiden und Sterben nöthig war, wenn ihnen geholfen werden sollte") kann nicht befriedigen, — denn Vs. 10, der doch durch Vs. 11 begründet werden soll, spricht gar nicht davon, was Christo, sondern nur davon, was Gott geziemt habe. In Vs. 11 muß vielmehr, falls er wirklich zur Begründung von Vs. 10 dienen soll, ein Moment hervorgehoben sein, aus welchem sich ergiebt, daß und warum es Gott geziemte, um der vielen (creatürlichen) Söhne willen den einigen (ewigen) Sohn in Todesleiden dahin zu geben; und nachzuweisen, daß dies wirklich der Fall, hat gar keine Schwierigkeit.

Vs. 11. — ὅ τε γὰρ ἁγιάζων] ist Wiederaufnahme des ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν aus Vs. 10, und ebenso decken sich οἱ ἁγιαζόμενοι] mit den εἰς δόξαν zu führenden πολλοῖς υἱοῖς des vor. V., während das ἐξ ἑνὸς πάντες] auf das δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα desselben Verses zurückweist, und das γάρ] unsern Vers als Begründung des voranstehenden ankündigt. Und diese Begründung kann nicht einem gelegentlichen Nebenbegriffe des vor. V., sondern nur dem ihn ganz und gar beherrschenden Hauptbegriffe desselben gelten, also nur dem ἔπρεπεν αὐτῷ sc. τῷ θεῷ. Der Sinn kann also nur sein: Daß es Gottes geziemend war, den einigen, ewigen Sohn durch Leiden zum vollkommenen, d. h. zu einem seiner Aufgabe vollkommen gewachsenen und genügenden Erlöser der vielen creatürlichen Söhne zu machen, ergiebt sich eben daraus, daß auch die Letzteren Söhne Gottes sind. Um die vielen Söhne aus dem Verderben, in welches sie gerathen, erretten und sie der ihnen als Söhnen bestimmten Herrlichkeit zuführen zu können, war die Dahingabe des einen Sohnes (des Erstgeborenen, C. 1, 6) in Todesleiden für Gott nicht ein zu theurer Preis, denn auch sie sind ja seine Söhne. Vs. 11 dient also allerdings zur Erläuterung und Rechtfertigung des in Vs. 10 gebrauchten Ausdrucks πολλοὺς υἱούς, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern vielmehr um mittelst solcher Erläuterung das

ἔπρεπεν αὐτῷ in Vs. 10 zu erweisen. — Wie ἅγιος dem κοινός, so steht das in die A.=Tl. Culturterminologie statt des älteren ἁγίζειν eingebürgerte Verbum ἁγιάζειν dem κοινοῦν gegenüber und heißt: 1) eine Person oder Sache, welche an sich schon ἁγία ist, vom Unreinen absondern und ihrer heiligen Bestimmung zuführen (Gen. 2, 3; Exod. 19, 23; Lev. 8, 10. 12 ꝛc.), — oder 2) eine Person oder Sache, welche κοινή, d. i. gemein oder unrein und darum unheilig, also jeder Gemeinschaft mit Gott unfähig und unwürdig ist, diesem Stande durch Tilgung dessen, was sie unrein gemacht (Sünde oder levitische Unreinheit) entheben und (durch Waschung mit Wasser, oder in schwereren Fällen durch Sühnung mit Opferblut) in einen der Heiligkeit Gottes entsprechenden Stand der Reinheit versetzen (Exod. 19, 14; Lev. 16, 19 ꝛc.). Letzteres bezeichnet unser Verf. in 9, 13. 14 als ein ἁγιάζειν τοὺς κεκοινωμένους πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαριότητα, und stellt ihm als das wahre N.=Tl. ἁγιάζειν (Joh. 17, 19: ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ) das καθαρίζειν τὴν συνείδησιν διὰ αἵματος τοῦ Χριστοῦ entgegen, vgl. auch noch 10, 10. 14. 29. 13, 12. Dem entsprechend haben wir auch hier das in Vs. 9 (10) genannte πάθημα τοῦ θανάτου als das anzusehen, wodurch Christus zum ἁγιάζων geworden, und in Kraft dessen er das ἁγιάζειν bewirkt, indem er die Frucht dieses Leidens in seiner Selbstdarbringung vor den Thron Gottes im Himmel zu unserer Sühnung geltend macht (7, 27; 9, 14. 25; 10, 10). — ἐξ ἑνὸς πάντες] sc. εἰσίν. Daß πάντες nicht (Beng.) bloß die ἁγιαζόμενοι, sondern mit ihnen auch den ἁγιάζων zusammenfaßt, ergiebt sich aus der engen Verbindung beider mittelst τέ . . . καί. Πάντες aber und nicht ἀμφότεροι sagt der Verf., weil er den einen ἁγιάζων und die vielen (Vs. 10) ἁγιαζόμενοι nicht nach ihrer Verschiedenartigkeit (jenen als ewigen, diese als creatürliche Söhne Gottes) zweiheitlich auseinanderhalten, sondern nach ihrer Gleichartigkeit (als beide Söhne seiend) sie einheitlich zusammenfassen will. Und daß ἐξ ἑνός nicht auf die gemeinsame Abstammung von Adam (so Wies. II, 24), sondern auf den gemeinsamen Ursprung aus Gott gehe, ergiebt sich ebensowohl aus der Correspondenz unseres ἐξ ἑνός mit dem δι᾽ οὗ τὰ πάντα in Vs. 10, wie aus der Identität der ἁγιαζόμενοι in Vs. 11 mit den πολλοὶ υἱοί in Vs. 10, wonach sie ebenso wie Christus den Sohnesnamen tragen, weil sie mit ihm desselben Ursprungs sind. Christus aber heißt bei unserem Verf. nicht υἱός als Nachkomme Adams, sondern (1, 3) als ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ; und so werden auch die ἁγιαζόμενοι deshalb Söhne heißen, weil sie, nach Gen. 1, 26 als κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ geschaffen, ἐκ τοῦ θεοῦ (vgl. Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6) ihren Ursprung haben, weil Gott als πατὴρ τῶν πνευμάτων (12, 9) auch der Urgrund ihres Geistwesens ist. Denn daß die hier gemeinte υἱότης τῶν ἁγιαζομένων nicht als eine erst durch ihr

Christenthum mittelst der Wiedergeburt (Joh. 3, 5; 8, 47; 1 Joh. 4, 6) bewirkte geistliche Sohnschaft gefaßt werden darf, wurde schon oben bei Vs. 10 erwiesen. — δι' ἣν αἰτίαν] wie 2 Tim. 1, 6. 12; Tit. 1, 13, auch oft bei Philo. — οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν], dieselbe Redeform kehrt in 11, 16 wieder. Der Nachdruck liegt auf ἐπαισχύνεται. In demselben Sinne, in welchem die zu Heiligenden υἱοὶ sc. τοῦ Θεοῦ, sind und heißen sie auch ἀδελφοὶ τοῦ Χρ., und weil sie in diesem Sinne Brüder sind, schämt er sich auch nicht, sie so zu nennen.

In Vs. 12. 13 folgt nun der Schriftbeweis, daß er sie wirklich seine Brüder genannt hat. Doch greift der Zweck dieser Citate offenbar noch weiter, d. h. sie wollen nicht bloß die Thatsache, daß Christus sie so genannt, einfach constatiren, sondern zugleich auch Christi eigene Gesinnung gegen die Brüder und seine Absichten in Beziehung auf sie in Schriftworten darlegen.

Vs. 12. — λέγων]. Wir glauben den Sinn des Verf. zu treffen, wenn wir nach Analogie von 10, 5 meinen, daß er dieses λέγειν vor die Menschwerdung des Sohnes setze, und darin die Willigkeit und die Absicht desselben, mittelst Menschwerdung den Heilsrath Gottes den Menschen zu verkündigen (Vs. 12) und für sie auszuführen (Vs. 13), ausgesprochen finde. Das Citat ist aus Ps. 22, 23 genommen, der sich in der Ueberschrift als ein davidischer ankündigt. Was der Dichter in diesem Liede klagt, betet und hofft, das hat er aus seiner eigenen Seele und in Folge seiner eigenen Leidenserlebnisse gesprochen. Die Schilderung des Leidens, der erduldeten Verhöhnung und Mißhandlung deckt sich aber vielfach in so auffälliger Weise, und man kann sagen, in buchstäblicher Uebereinstimmung mit gleichartigen Momenten aus der Leidensgeschichte Christi, daß die Annahme einer nicht bloß zufälligen und scheinbaren, sondern einer wirklichen und wesentlichen, sei es nun typisch-, oder sei es prophetisch-motivirten Bezüglichkeit zwischen beiden nahe genug lag, zumal der Erlöser selbst nach Matth. 27, 46 die Anfangsworte dieses Psalms während seines Kreuzesleidens sich angeeignet hatte. Hielt man David für den Verf., woran damals gewiß Niemand zweifelte, so hat die typische Verwerthung des Liedes in der vorbildlich-messianischen Berufsstellung des Dichters um so größere Berechtigung. Im Uebrigen verweisen wir auf das, was zu C. 2, 6 über diesen Gegenstand im Allgemeinen bemerkt worden ist. — Das Citat ist diesmal nicht durchaus genau, indem die LXX διηγήσομαι statt ἀπαγγελῶ lesen, — eine Aenderung, die vielleicht bewußt und absichtlich ist, nämlich bedingt durch den Anklang des ἀπαγγελῶ an den christlichen Begriff εὐαγγέλιον.

Vs. 13. Das erste Citat findet sich dreimal in den LXX: 2 Sam. 22, 3; Jes. 12, 2 und 8, 17; das zweite knüpft sich in der letztgenannten Stelle in Vs. 18 unmittelbar an Vs. 17 an.

Wahrscheinlich hat also der Verf. wohl bei beiden Citaten nur Jes. 8 im Auge. Er isolirt (vgl. 10, 8. 9 u. 10, 15 ff.) aber die beiden Aussprüche von einander, schwerlich, wie Lün. meint, um die Schriftbeweise zu häufen, sondern wahrscheinlich, weil sie das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Christo und dem Christen von zwei verschiedenen Seiten darstellen. In dem ersten (vgl. 5, 7) ist nämlich angedeutet, wie der menschgewordene Gottessohn auf den Standpunkt des Menschen herabgestiegen ist, im zweiten dagegen (vgl. 12, 22 ff.), wie die erlösten Menschen von Gott auf den Standpunkt Christi emporgehoben sind. Im hebr. Texte geht das ἐγώ] in beiden Stellen auf den Propheten selbst, und die παιδία] sind die leiblichen Söhne des Propheten; im LXX-Texte dagegen, der den 17. Vers mit einem aus eigenen Mitteln genommenen ἐρεῖ einführt, ist kaum eine andere Beziehung des ἐγώ als auf den Messias, und der παιδία (= Kinder Gottes) als auf die Genossen des messianischen Reiches denkbar; darnach auch unser Verfasser. Del. freilich, der der Ueberzeugung ist, daß der Verf. auch des hebr. Textes kundig gewesen, macht die bei Jesaia folgenden Worte; לְאֹתוֹת וּלְמוֹפְתִים בְּיִשְׂרָאֵל (LXX: καὶ ἔσται εἰς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ Ἰσραήλ), denen zufolge die Namen des Propheten (Jeschajahu = Jahveh ist Heil) und seiner Söhne (7, 3 u. 8, 3: Maher-Schalal-Chasch-Bas = Eilig-Beute-Rasch-Raub und Schear-Jaschub = Rest-bekehrt-sich) als weissagende Vorbilder messianischer Zornes- und Heilsmanifestationen bedeutsam sind, als Anlaß und Berechtigung zur Umdeutung des Ausspruchs auf Christum und die Christen geltend.

Die Behauptung in Vs. 10, daß es Gott geziemt habe, die Menschen, die er erschaffen, auch der ewigen Herrlichkeit zuzuführen, und zur Erreichung dieses Zweckes den ewigen Sohn durch dessen Hingabe in Todesleiden zum vollgenugsamen Erlöser derselben zu machen, hat der Verf. in Vs. 11—13 damit begründet, daß wie der Erlöser so auch die zu Erlösenden ihren Ursprung aus Gott hätten, daß somit ja auch sie Gottes Kinder und des ewigen (erstgeborenen) Sohnes Brüder seien, als welche dieser sie auch anerkannt (Vs. 11 b) und sich ihrer zu ihrer Erlösung annehmen zu wollen, sich bereit erklärt habe (Vs. 12. 13). Damit ist das ἔπρεπεν αὐτῷ an sich hinlänglich motivirt; es fehlt aber noch der Nachweis, wie der zum Erlöser bestimmte Sohn der Todeserduldung fähig werden konnte, und warum er zu unserer Erlösung den Tod erdulden mußte. Und diesen Nachweis liefert nun Vs. 14—18. Die Fähigkeit zur Todeserduldung wurde nämlich durch seine Menschwerdung erlangt, und die Nothwendigkeit der Todeserduldung war dadurch bedingt, daß er nur durch sie uns von der Herrschaft des Todes und des Teufels befreien, und nur durch sie unsere Sünden vor Gott sühnen konnte.

Vs. 14—16: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,* 15 *καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.*

16 *οὐ γὰρ δή που ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.*

14 Dieweil nun die Kinder gemein haben Blut und Fleisch, ist auch er gleicherweise theilhaftig geworden derselbigen, damit er durch den Tod ohnmächtig mache Den, der die Gewalt hat des Todes, das ist den Teufel, 15 und befreiete sie, soviel ihrer durch Furcht des Todes das ganze Leben hindurch gehalten waren in Knechtschaft. 16 Denn nicht nimmt er ja doch der Engel sich an, sondern des Samens Abraham's nimmt er sich an.

Vs. 14. — ἐπεὶ οὖν] οὖν hat die Bedeutung einer bestätigenden Zurückweisung auf das Vorhergehende (Krüg. §. 69, 52, 3), d. h. es charakterisirt das im Vorigen gewonnene Resultat als die Grundlage, auf der jetzt weiter argumentirt werden soll. — τὰ παιδία] sc. die im vor. V. genannten, also die zu erlösenden Menschen, welche nach der Seite ihres aus Gott stammenden Geistwesens hin (12, 9) Gottes Kinder und des ewigen, erstgeborenen Sohnes Brüder sind, denen derselbe den Heilsrath Gottes mit ihnen zu verkündigen (Vs. 12) und im Vertrauen auf Gott für sie auszuführen (Vs. 13) sich willig und bereit erklärt hat. Aber diese παιδία verknüpft untereinander noch ein anderes Gemeinschaftsband, nämlich das des gemeinsamen Fleisches und Blutes, und auch in dieses muß der ewige Sohn Gottes eintreten, um seiner Aufgabe als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (Vs. 10) genügen zu können. — κεκοινώνηκεν] weist darauf hin, daß die zwischen den παιδία bestehende Blutes- und Fleischesgemeinschaft eine vorlängst in der Naturordnung begründete und continuirlich fortdauernde ist. Κοινονέω wird sonst im N. T. gewöhnlich mit dem Dativ, im classischen Griechisch aber meist, wie hier, mit dem Genitiv construirt (Win. §. 30, 8). — αἵματος καὶ σαρκός*)], ebenso Eph. 6, 12), sonst gewöhnlich in umgekehrter Stellung Matth. 16, 17; 1 Kor. 15, 50; Gal. 1, 16 u. ö., wobei σάρξ als das äußerlich Hervortretende zuerst genannt ist, während hier αἷμα als das innerlich Beseelende (Lev. 17, 11) und daher Wichtigere voransteht. In diese Gemeinschaft ist nun auch Christus eingetreten, und zwar παραπλησίως, d. h. nicht, wie Lün. will: auf eine sehr nahe kommende Weise, nämlich mit Ausschluß der Sündhaftigkeit, — sondern: in nahe zur Seite sich stellender Weise, dem Sinne nach = ὁμοίως, wie denn auch in Vs. 17 derselbe Gedanke durch: κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι ausgedrückt ist. Auf die unterscheidende Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi hinzuweisen, war in diesem Zusammenhange weder Anlaß noch Bedürfniß gegeben, denn

*) So nach א. A. B. C. D. E. M. etc. Die Rec. hat σαρκὸς καὶ αἵματος.

auch αἷμα καὶ σάρξ bezeichnet die menschliche Natur nicht nach ihrer Sündhaftigkeit, sondern nur nach ihrer hinfälligen, leidensfähigen und todeshaftigen Seite; und als solche hat auch Christus sie angenommen, um die Schrecken des Todesbannes zu brechen, in dem sie gefangen ist. — μετέσχεν τῶν αὐτῶν] sc. αἵματος καὶ σαρκός. Der Aor. drückt die reine Vergangenheit aus, denn wenn auch Christus als der erhöhte Menschensohn (Vs. 7. 9) selbstverständlich die Menschennatur noch an sich trägt, so doch in verklärter Gestalt, von welcher die mit αἷμα καὶ σάρξ bezeichnete Hinfälligkeit und Todeshaftigkeit abgethan ist. — ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ]. Er hat Fleisch und Blut angenommen, damit ihm die Erduldung des Todes möglich werde, und er durch den Tod des Todes Bann zerstöre. Statt des nach dem Zusammenhange zu erwartenden einfachen Objectes τὸν θάνατον lesen wir aber τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου τ. ε. τὸν διάβολον], denn um des Todes Macht zu brechen, muß zuvor die Macht gebrochen sein, die der Teufel über den Tod besitzt. Denn der Teufel hat durch Verführung der Protoplasten zur Sünde den Tod in die Welt gebracht (Gen. 3; Röm. 5, 12; Sap. 2, 24; Apok. 20, 10), dessen Herrscher und allezeit Mehrer und Wahrer er deshalb auch ist. Christus aber hat, indem er für alle und jeden Sünder (Vs. 9: ὑπὲρ παντός) behufs ihrer Heiligung (Vs. 11), d. h. zur Sühnung und Tilgung ihrer Sünden, den Tod erlitt, jene Herrschergewalt des Teufels über den Tod, die auf der Sünde des Menschen beruht, zu nichte gemacht, und, wie

Vs. 15 fortfährt, auch den Sündern selbst die Furcht vor dem Tode genommen, indem er durch die Tilgung ihrer Sünde, welche der Stachel des Todes ist (1 Kor. 15, 55 f.), ihnen die Gewißheit gab, daß sie nun nicht im Tode bleiben, sondern aus dem Tode zur Herrlichkeit (Vs. 9: εἰς δόξαν) geführt werden sollen. — καί] consecutiv = und in Folge dessen. — ἀπαλλάξῃ] steht freilich absolut, aber da jede Befreiung doch selbstverständlich ein Object hat, von dessen Macht die Betreffenden befreit werden, so läßt sich nicht absehen, warum man nicht zunächst und vor allem an eine Befreiung von der δουλεία denken sollte, die am Schluß des Verses genannt ist. — τούτους weist nicht auf παιδία (Vs. 14) zurück, sondern vorwärts auf ὅσοι. — διὰ παντὸς τοῦ ζῆν] der Infinitiv ist bei Hinzufügung des adjectivischen παντός als ein reines Substantiv behandelt = διὰ πάσης τῆς ζωῆς, während sonst die eigenschaftliche Bestimmung, welche zum substantivirten Infinitiv hinzutritt, durch ein Adverbium ausgedrückt wird (Krüg. §. 50, 6). Doch findet sich, wie Bleek nachgewiesen, gerade der Inf. ζῆν öfter mit Adjectiven verbunden, z. B. Aeschin. dial. 3, 4: εἰς ἕτερον ζῆν, Ignat. ad Trall. 9: τὸ ἀληθινὸν ζῆν und ad Eph. 3: τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. — ἔνοχοι ἦσαν δουλείας] = in Knechtschaft gehalten. Δουλεία

steht wieder absolut, bestimmt sich aber durch den Zusammenhang als ein Geknechtetsein von der Todesfurcht.

Vs. 16 begründet das αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τοῦ αἵματος καὶ σαρκός in Vs. 14: Denn Diejenigen, die er erlösen sollte, waren ja nicht Engel, d. h. himmlische Geister ohne Fleisch und Blut (1, 14), sondern Menschen mit Fleisch und Blut. Hätte Christus Engel zu erlösen gehabt, so hätte er nicht Fleisches und Blutes sich theilhaftig zu machen gebraucht. — οὐ δή που]. Das πού ist nicht örtlich zu fassen = irgendwo, also mit οὐ = nirgends sc. im A. T. wird von ihm gesagt, daß er sich der Engel annehme (so Luth. und neuerdings noch Ebr.), sondern sachlich = etwa, also: doch nicht etwa. Δή που, eine echt classische Conjunction, die sich weder in den LXX noch auch sonst im N. T., wohl aber bei Philo findet, drückt immer aus, daß man zuversichtlich erwarte, den Satz nicht in Abrede gestellt zu sehen (Krüger §. 69, 19). — ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ] kann nicht heißen: die Natur der Engel oder der Menschen annehmen, also: Engel oder Mensch werden, sondern nur: sich ihrer helfend annehmen (vgl. βοηθῆσαι in Vs. 18), schon wegen des Präsens ἐπιλαμβάνεται, welches die Handlung als eine noch fortdauernde darstellt. Die Artikellosigkeit der beiden Objecte will besagen: Nicht Engel sind es, deren er sich annimmt, sondern ꝛc. Die Bezeichnung der zu Erlösenden als σπέρμα Ἀβραάμ ist nicht darauf zurückzuführen, daß der Verf. als Judenchrist bloß zu Judenchristen redet, und daher das ἐπιλαμβάνεσθαι, sofern es sich auch auf die Heiden bezieht, habe außer Acht lassen können, sondern ist einfache Herübernahme eines geläufigen, durch die A.-Tl. Weissagung fixirten heilsgeschichtlichen term. techn. (vgl. die bezüglichen Verheißungen in der Genesis), die auch statthaft wäre bei einem an eine gemischte und selbst an eine rein heidenchristliche Gemeinde gerichteten Schreiben, sei es im geistlichen Sinne als Kinder des Glaubens Abraham's (vgl. Röm. 4, 16; Gal. 3, 29), oder im Sinne von Adoptivkindern Abraham's, als der Zweige des wilden Oelbaumes, die in den echten Oelbaum eingepfropft worden (Röm. 11, 17).

Was in Vs. 14. 15 als nothwendiges Mittel zu unserer Befreiung von der Knechtschaft der Todesfurcht geltend gemacht ist, nämlich Christi durch Annahme unseres Fleisches und Blutes ermöglichtes Todesleiden, wird nun in Vs. 17. 18 als in gleicher Weise nothwendiges Mittel zur Sühnung unserer Sünden geltend gemacht; und in der Zusammenfassung dieser beiden Momente haben wir die vollständige Motivirung des in Vs. 10 prädicirten τελειῶσαι τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν διὰ παθημάτων.

Vs. 17. 18: *Ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. 18 ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοὺς πειραζομένους βοηθῆσαι.*

17 Daher mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und ein zuverlässiger Hoherpriester würde betreffs der Beziehungen zu Gott, um zu sühnen die Sünde des Volkes;
18 denn darin, das er gelitten, kann er, der selbst versucht ist, Denen die versucht werden, helfen.

Vs. 17. — ὅθεν] kommt in der Bedeutung „darum" außerhalb unseres Briefes im N. T. nur noch Matth. 14, 7 u. Act 26, 19 vor, in 1 Joh. 2, 18 = daher, daraus (causal), sonst nur local = von wo. Es stützt sich hier auf Vs. 16: Darum, weil er nicht Engel, sondern Menschen erlösen sollte. — ὤφειλεν] drückt nicht das objective, von Außen (durch den göttlichen Rathschluß) bedingte, sondern das subjective, in der Sache selbst liegende, Müssen aus. — κατὰ πάντα] in allen Stücken, also auch und hauptsächlich (Vs. 9. 10. 14) im Todesleiden. Das beschränkende χωρὶς ἁμαρτίας, welches in C. 4, 15 vorsorglich hinzugefügt ist, war bei dem Gebrauche des ὁμοιωθῆναι nicht unbedingt nöthig, da das Prädicat ὅμοιος zunächst nur die Gleichartigkeit der Erscheinung ausdrückt. Mit Unrecht aber bestreitet Lün. die Zulässigkeit des Begriffs der Gleichartigkeit (das Wort drücke bloß die Aehnlichkeit aus und deute somit schon an sich die Exception der Sündlosigkeit an), denn bei ὅμοιος sind die Begriffe gleich und ähnlich noch ungeschieden, vgl. die Belegstellen bei Pass. — ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς]. Christus ist also nicht von vornherein Hoherpriester gewesen, sondern ist es erst geworden dadurch, daß und nachdem er uns in Allem, also auch im Todesleiden gleich gemacht ist; — hat also sein hohepriesterliches Amt erst nach der Todeserduldung und auf Grund derselben angetreten, — verrichtete erst die Function eines Opfers für unsere Sünden, und dann die eines Hohenpriesters; — als Opfer hat er auf Erden durch seinen Opfertod das Sühnmittel erworben, das er als Hoherpriester durch sein Eingehen in das himmlische Heiligthum vor Gott zur Geltung und Anwendung brachte (vgl. den ersten Excurs bei C. 4, 14). Das Zwischentreten des Zeitwortes zwischen die beiden Adjective nöthigt nicht dazu, das erstere (ἐλεήμων) vom Substantiv ἀρχιερεύς zu isoliren und als selbstständigen Begriff zu fassen, wohl aber gewinnt es durch diese Stellung größern Nachdruck. Bedeutungsvoller ist aber jedenfalls die Zusammenfassung mit ἀρχιερεύς, als die isolirte Fassung. In dem ἐλεήμων ist die treibende Kraft, in dem πιστός die der Aufgabe entsprechende Ausführung des hohenpriesterlichen Wirkens Christi ausgesprochen. Ἀρχιερεύς kommt in den LXX nur einmal (Lev. 4, 3), häufig aber in den Bb. der Makk., bei Philo und im N. T. als Bezeichnung des Hohenpriesters vor. Die Bezeichnung Christi aber als ἱερεύς oder ἀρχιερεύς ist unserm Verf. ausschließlich eigen, und findet sich in keiner andern

N.-Tl. Schrift. — τὰ πρὸς τὸν θεὸν] wie in 5, 1 u. Röm. 5, 17. Es ist eigenschaftlicher, zu ἀρχιερεύς gehöriger Begriff, der als Accusativ des Bezuges (vgl. Krüg. §. 46, 4) das Object darstellt, in Bezug auf welches das Subject das ist, was sein substantivischer Begriff aussagt; — also: ein Hoherpriester in Bezug auf die Angelegenheiten, die auf Gott hinzielen, die das Verhältniß (der Menschen) zu Gott betreffen. Der Begriff des Priesters ist ja eben der des Mittlers zwischen Gott und der Gemeinde. Es wird also damit das Gebiet, auf welchem die priesterliche Thätigkeit sich bewegt, im Allgemeinen gekennzeichnet, und dann im Folgenden die Sühnung der Sünden des Volks als die specielle Aufgabe des Hohenpriesterthums (Lev. 16) angegeben. — εἰς ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ]. Der Ausdruck λαός (ebenso 13, 12), der im A. T. das israelitische Volk nach seinem national-religiösen Verbande bezeichnet, trägt der Verf. auf die N.-Tl. Gemeinde als die eigentliche und wahre Fortsetzung der A.-Tl. Heilsgemeinde über. Er sagt aber nicht: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, sondern τοῦ λαοῦ, weil er durch diesen auch in Lev. 16, 15 gebrauchten Ausdruck an die schattenbildliche (10, 1) Sühnung des ganzen Volks erinnern will, welche der Hohepriester am gr. Sühntage im Allerheiligsten (Lev. 16, 14—16) vollzog, und als deren wesenhaftes, ewig gültiges Gegenbild die durch Christum, als N.-Tl. Hohenpriester, im himmlischen Heiligthum vollzogene Sühnung darzuthun die Hauptaufgabe seines Briefes ist (4, 14—10, 18). Vgl. die beiden Excurse zu 4, 14 ff.).

Schwierig ist die Beantwortung der Frage, ob ἱλάσκεσθαι als Pass. (Bl. Lün. 2c.) oder als Med. (Del. 2c.), und demnach τὰς ἁμαρτίας als Subjects- oder aber als Objectsaccus. anzusehen sei: Ἱλάσκομαι und ἐξιλάσκομαι kommen ohne merklichen Unterschied in der Bedeutung bei den Classikern nur als Media = ἵλαον (ἱλαρὸν) ποιῶ τινα, propitium reddo, placo aliquem vor, wobei meist Götter, selten Menschen Object sind, — nie dagegen als Passiva = propitius fio, placor alicui; denn der Imper. ἵληθι (dorisch: ἵλαθι) geht auf das Verbum ἵλημι zurück (vgl. Pass. s. h. v.). Bei den LXX kommt ἱλάσκεσθαι nur sehr selten, sehr häufig aber ἐξιλάσκεσθαι vor. Im Uebrigen unterscheiden wir bei ihnen einen vierfachen Sprachgebrauch, einen zwiefachen medialen und einen entsprechend zwiefachen passivischen: I. a). Unzähligemal kommt, besonders häufig im Gebiete der Gesetzgebung, ἐξιλάσκεσθαι περί τινος (wobei entweder die zu sühnende Sünde oder Unreinheit, oder die mit ihr behaftete Person oder Sache mit περί eingeführt wird) als specifische Bezeichnung der priesterlichen Function der Opfersühnung vor. Hier ist das Verbum offenbar ebenfalls medial und von gleicher Bedeutung wie bei den Classikern; denn leicht ergänzt sich dem ἐξιλάσκεσθαι περί τινος ein τὸν θεόν, also: (Gott) geneigt oder gnädig machen rücksichtlich der Sünde oder des Sünders, was dann sachlich dem Begriffe: die Sünde oder den Sünder sühnen (expiare, hebr. כִּפֶּר) gleichkommt, freilich mit dem Unterschiede, daß der griechische Ausdruck die Wirkung, welche die Sühnung auf Gott ausübt, der hebräische dagegen die Wirkung, welche sie auf den Sünder hat, hervorhebt. — I. b). Statt der ziemlich ungelenken und ungriechischen Construction mit περί zog man es demnächst vor, die zu sühnende Person, Sache oder Sünde einfach im Accus.

anzuschließen. Auch hierbei ist (der Grundbedeutung des Verbs zufolge) ohne Zweifel ursprünglich noch ein τὸν ϑεόν als Objectsacc. hinzugedacht, und der ausdrücklich hinzugefügte Acc. als Acc. des Bezuges (Win. §. 32, 4, a) gefaßt worden. Später scheint aber das Bewußtsein des zu ergänzenden τὸν ϑεόν sich öfter verloren zu haben, so daß der Begriff des placare geradezu sich in den des expiare umgesetzt hat, und sogar Gott selbst als Subject des ἱλάσκεσϑαί τινα auftritt, oder bei der Umsetzung ins Passivum die zu sühnende Person oder Sache ohne Weiteres zum Subjecte werden konnte. Schon im Pentateuch finden wir ein Paarmal das περὶ durch den einfachen Acc. des Bezuges ersetzt (Lev. 16, 16. 20. 33: Ἀαρὼν ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον, τὴν σκηνήν, τὸ ϑυσιαστήριον), besonders häufig aber (und hier auch öfter den Acc. als Object einer von Gott ausgehenden Handlung) in den spätern Bb. der LXX, vgl. 2 Sam. 31, 3; Ps. 65, 4*); 105, 30; Ezech. 43, 20. 26; 45, 20; Dan. 9, 24; Sir. 3, 3. 29; 5, 6; 20, 28; 28, 5; 34, 19. — Verhältnißmäßig selten kommen dagegen ἱλάσκομαι und ἐξιλάσκομαι II. a) als Passiva des Begriffes propitium reddo in der Bedeutung gnädig sein vor (1 Sam. 6, 3; 2 Kön. 5, 18; Ps. 79, 9), wobei Gott Subject ist, und das Object der vergebenden oder erbarmenden göttlichen Gnade im Dativ angeschlossen wird; und II. b) als Passivum des Begriffs expiare = gesühnt werden in Num. 35, 13; Deut. 21, 8 und 1 Sam. 3, 14. Im N. T. kommt ἱλάσκεσϑαι selbst nur noch als Passivum = gnädig sein in Luk. 18, 13, ἐξιλάσκεσϑαι gar nicht, und ἱλασμός (wie καϑαρισμός in 1, 3 von καϑαρίζειν, also mit activer Grundbedeutung) in 1 Joh. 2, 2; 4, 10 vor. — Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich, daß der mediale Gebrauch der beiden Verba mit transitiver Bedeutung im biblischen Griechisch, wenn auch nicht allein, so doch bei Weitem vorherrschend ist; und da ohnehin an unserer St. die Fassung des τὰς ἁμαρτίας als Objects- oder vielmehr Bezugsaccusativ auch grammatisch näher liegt, so tragen wir kein Bedenken, auch unser ἱλάσκεσϑαι als ein mediales und transitives anzusehen.

Vs. 18. Begründung des ἵνα ἐλεήμων γένηται κ. τ. λ. im vor. V. Aus dem ὁμοιωϑῆναι κατὰ πάντα sind hier die beiden Momente, auf die es bei dem ἵνα γένηται besonders ankommt, hervorgehoben: in dem πέπονϑεν die gleiche Leidentlichkeit, in dem πειρασϑείς die gleiche Versuchlichkeit. Daß es bei dem πέπονϑεν auf Gewinnung des Mittels für das ἱλάσκεσϑαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ankam, wissen wir bereits aus Vs. 9. 17. Durch sein Leiden also wurde Christus befähigt, ein πιστὸς ἀρχιερεύς zu werden, der die Sünden seiner Brüder vor Gott sühnen kann; durch das πειρασϑῆναι dagegen ist er zum ἐλεήμων ἀρχιερεύς geworden, der es auch thun will. Das sachliche Object der Versuchung ist bei Christo wie bei seinen Brüdern die Sünde, und bei ihm wie bei ihnen wendet sich die Versuchung zur Sünde an die ἀσϑένειαι (4, 15) des Blutes und Fleisches (2, 14). Der Unterschied ist nur der, daß er, obwohl κατὰ πάντα, doch χωρὶς ἁμαρτίας versucht ist (4, 15), d. h. ohne je der Versuchung erlegen zu sein, während sie ihr täglich und stündlich erliegen. Aber ob auch

*) A². E. F. X. lesen freilich ταῖς ἀσεβείαις statt τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ; bei (nicht gerade wahrscheinlicher) Voraussetzung der Richtigkeit dieser L. A. wäre die Stelle unter die Rubrik II. a zu subsummiren.

Christus der Versuchung selbst nie erlegen ist, so hat er es doch unter der Versuchung an sich selbst erfahren, was es um die Versuchungen ist, die auf Fleisch und Blut eindringen, und wie schwer es dem Fleische und Blute fällt, ihnen siegreich zu widerstehen (Matth. 26, 41). Und eben darum ist er ein ἐλεήμων ἀρχιερεύς geworden (4, 15). — Bei der Construction unseres Verses ist zunächst streitig, ob ἐν ᾧ wie in C. 6, 17 pronominell = ἐν τούτῳ ὅ, darin das (so unter den Neuern nur Bleek und Win. §. 48 a, 3. Anm.), oder aber wie in Röm. 8, 3 als Conjunction = ἐν τούτῳ ὅτι (Luk. 10, 20), darin daß, zu fassen sei. Im ersten Falle würde Bereich und Grenze, im zweiten Grund und Ursache des δύναται βοηθῆσαι, oder nach anderer Construction des πειρασθείς hervorgehoben sein. Was man gegen die erstgenannte Auffassung geltend gemacht hat (Hofm. II, 1, 392): Es müsse dann ἔπαθεν statt πέπονθεν stehen, — oder (Del.): Der Verf. würde dann sicher ἐν οἷς geschrieben haben, — oder (Lün.): „Christi Fähigkeit, Mitgefühl zu haben und Hülfe zu leisten, würde dann auf das zu enge Gebiet gleicher Leidens- und Versuchungszustände bei sich und seinen menschlichen Brüdern eingeschränkt sein," ist Alles nicht durchschlagend. Denn gerade der Umstand, daß der Verf. nicht ἐν οἷς, sondern ἐν ᾧ geschrieben, also die Fälle, in welchen Christus zu helfen befähigt ist, nicht pluralisch individualisirt, sondern singularisch generalisirt, und somit das Gebiet der Hülfsleistung nicht auf dieselben accidentiellen Leidens- und Versuchungszustände, die Christus selbst erfahren, beschränkt, sondern auf alle wesentlich zu demselben Genus gehörigen (d. h. durch die Blut- und Fleischhaftigkeit der menschlichen Natur bedingten) Leidens- und Versuchungszustände ausgedehnt hat, gerade dies entkräftet den an dritter Stelle genannten Einwurf. Und daß er das Leiden Christi, dessen Bereich maßgebend ist für den Bereich seiner Versuchungen oder seiner Hülfsleistung, nicht aoristisch bloß als vergangenes Erfahrniß, sondern perfectisch als abgeschlossenen, aber noch in die Gegenwart fortwirkenden Thatbestand beschreibt, trägt für diese Frage nichts aus, wohl aber für eine zweite, sogleich zu erörternde. Der Streit also, ob unser ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅ, oder = ἐν τούτῳ ὅτι zu fassen sei, kann und muß nach rein sprachlichen Motiven entschieden werden; und da Ersteres sprachlich das zweifellos Näherliegende und Gewöhnlichere ist, so muß ihm der Vorzug gegeben werden. — Weiter fragt sich, ob ἐν τούτῳ ὅ (ὅτι) πέπονθεν mit πειρασθείς (Lün., Del. ꝛc.), oder aber mit δύναται βοηθῆσαι (Hofm., Win.) zusammenzufassen sei. Im ersten Falle wäre zu übersetzen: „Denn nachdem er darin das (daß) er gelitten, versucht ist, kann er helfen ꝛc.;" — die Erwähnung des Leidens diente dann bloß zur Begrenzung (oder Motivirung) des Versuchtseins Christi, und in Diesem (dem Versuchtsein), nicht in Jenem (dem Gelittenhaben) wäre der Grund seines

Helfenkönnens zu suchen. Im andern Falle aber wäre zu übersetzen: „Denn darin, das (daß) er gelitten, kann er, der selbst versucht ist, helfen Denen, die versucht werden“, — und der Grund seines Helfenkönnens wäre in der satisfactorischen Geltung seines Gelittenhabens zu suchen. Ersteres scheint mir verboten und Letzteres geboten durch das den Inhalt des vorigen Verses begründen wollende γάρ; denn darnach muß unser βοηθῆσαι τοῖς πειραζομένοις sich sachlich decken mit dem dortigen ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. Die Sühnung unserer Sünden ist aber nicht durch das Versuchtsein Christi, sondern durch sein Gelittenhaben bedingt und ermöglicht (V. 9), — wobei sich denn auch die perfectische Fassung des πέπονθεν als eines noch jetzt fortwirkenden Thatbestandes in ihrer vollen Angemessenheit herausstellt. Ferner würde aber auch die sonst nöthige Beschränkung der Versuchung bei dem πειρασθείς und somit auch bei den πειραζόμενοι auf diejenigen Versuchungen, die von der Erduldung der παθήματα des irdischen Lebens ausgehen, sinnwidrig sein; denn auch Christus ist nicht bloß durch Unlust (durch Leiden), sondern auch durch Lust (Matth. 4) versucht worden, und bei uns möchte Letzteres häufiger und gefährlicher sein als Ersteres; jedenfalls aber gehören die Versuchungen durch Lust ebenso wesentlich zum Begriff des Wortes, wie die durch Leiden. Endlich widerstrebt dieser Auffassung aber auch das δύναται βοηθῆσαι, denn dies δύναται drückt jedenfalls nicht (wie Bleek will), die Willigkeit und Geneigtheit zum Helfen aus, die durch das πειρασθείς bedingt ist (4, 15), sondern die Möglichkeit und Fähigkeit zum Helfen, welche durch das πέπονθεν bedingt ist. — Freilich wird man bei dem δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι zunächst an eine Hülfe gegen die Versuchungen zu denken geneigt sein, aber das γάρ, mit welchem unser Vers als Begründung des im vorigen Gesagten eingeführt ist, nöthigt dennoch dazu, vielmehr an die Hülfe zu denken, welche durch das ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας zur Wiedergewinnung der durch die Sünde aufgehobenen Gemeinschaft mit Gott gewährt wird. Man wird vielleicht entgegnen, daß, wenn dem so wäre, man statt τοῖς πειραζομένοις vielmehr τοῖς ἁμαρτάνουσι oder ἁμαρτωλοῖς erwarten müßte. Allein dadurch würde der Verf. andere, ihm wesentlichere Interessen verletzt haben. Er hätte dann die den Erlöser uns so nahe rückende Nebeneinanderstellung von πειρασθείς und πειραζόμενοι aufgeben müssen und sie nicht durch eine gleichartige Nebeneinanderstellung, sondern nur durch eine ihn uns fern rückende Gegenüberstellung haben ersetzen können; und würde, was ihm wohl noch wichtiger war, das ἐλεήμων des vor. Verses, das doch auch begründet werden mußte, unbegründet gelassen haben. Mit Beseitigung des πειρασθείς wäre das den Erlöser zum Mitleid befähigende, mit der Beseitigung des πειραζομένοις das bei uns Mitleid verdienende und Mitleid erregende Moment unerwähnt geblieben. — αὐτός] verbindet man besser mit

πειρασϑείς als mit πέπονϑεν, wo dann dem Nachdruck, den schon das Wort an sich ausdrückt, auch die Voranstellung desselben entspricht, und es dazu dient, die Correspondenz mit τοῖς πειραζομένοις schärfer hervorzuheben. — Zu πειραζομένοις aus Vs. 17 ἀδελφοῖς zu ergänzen, ist unnöthig. Die πειραζόμενοι stehen hier neben dem πειρασϑείς ebenso absolut, wie in Vs. 11 die ἁγιαζόμενοι neben dem ἁγιάζων. —

Auch diesem dogmatischen Nachtrage (2, 5—18) zum ersten Theile des Briefes fehlt die darauf sich gründende Paränese nicht. Sie folgt in 3, 1, und bildet dort zugleich den Uebergang zu dem dogmatischen Abschnitte des zweiten Haupttheiles.

Zweiter Theil des Briefes.

Cap. III, 1—IV, 13.

Christus der Mittler des neuen Bundes ist unendlich erhaben über Moses den Mittler des alten Bundes, denn dieser war bloß Knecht, Christus aber ist Sohn und Herr im Hause Gottes. Darum verstocket eure Herzen nicht gegen das euch im neuen Bunde dargebotene Heil, damit ihr in die verheißene Ruhe, in welche Josua noch nicht einzuführen vermochte, eingehet.

Erster Abschnitt.

Die dogmatische Beweisführung.

Cap. III, 1—6.

Vs. 1. 2: *Ὅϑεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τον ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, 2 πιστον ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν, ὡς καὶ Μωυσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.*

1 Daher, heilige Brüder, himmlischen Berufes Genossen, achtet wohl auf den Apostel unseres Bekenntnisses, Jesum, 2 als Den, welcher treu ist Dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause.

Vs. 1. In κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν recapitulirt der Verf. die in 2, 1—4 (vgl. besonders Vs. 3) gegebene Ermahnung, indem er zugleich durch Einschiebung von καὶ ἀρχιερέα das in 2, 5—18 nachträglich hinzugebrachte dogmatische Moment geltend macht, und führt durch die Apposition πιστὸν ὄντα κ. τ. λ. zu der nun folgenden neuen dogmatischen Exposition über. — ὅϑεν]

bezieht sich auf die ganze in C. 1. 2 vorliegende Auseinandersetzung über Christi Person, Wesen und Wirken. — ἀδελφοί] nennt der Verf. seine Leser als mit ihm und unter einander verbrüdert durch die Glaubens- und Geisteseinheit (6, 4) in Christo, wie das folgende κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι erläuternd und verstärkend hinzufügt; womit dann auch zugleich das Prädicat ἅγιοι gerechtfertigt ist. Κλῆσις ist der Ruf oder die Einladung zur Theilnahme an dem Heil in Christo. Als καλῶν ist Gott selbst zu denken, der nach 1, 2 ἐν υἱῷ für uns geredet. Christus ist also nicht unmittelbar (so Del.), sondern nur mittelbar καλῶν, aber diese Vermittelung ist auch nicht auf Christum zu beschränken (so Lün.), sondern nach 2, 3 ist auch noch die secundäre Vermittelung der ἀκούσαντες hinzuzunehmen. Ἐπουράνιος heißt dieser Ruf, weil er vom Himmel (von Gott) kommt, und zum Himmel (εἰς δόξαν 2, 10) führt. — τὸν ἀπόστολον], den Gesandten sc. Gottes an uns. Wie die Jünger Jesu Apostel genannt wurden, weil er sie zur Verkündigung des Gottesreiches aussandte (Matth. 10, 5. 16; 23, 34; 28, 19; Luk. 10, 1. 3; Röm. 10, 15; 1 Kor. 1, 17 u. ö.), so nennt unser Verf. auch Christum selbst Apostel, als den von Gott unmittelbar zu diesem Zwecke (2, 3) ausgesandten Urapostel, — und wenn auch sonst im N. T. das Subst. ἀπόστολος in diesem Sinne nirgends gebraucht ist, so doch sehr oft das Verbum ἀποστέλλειν (Matth. 10, 40; 15, 24; Luk. 4, 18. 43; Joh. 3, 17. 34; 1 Joh. 4, 9. 10. 14 u. ö.). Durch die Nichtwiederholung des Artikels vor ἀρχιερέα wird dieses mit ἀπόστολος zu einem, durch den folgenden Genitiv τῆς ὁμολογίας ἡμῶν näher bestimmten Begriff zusammengefaßt. — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν] unseres christlichen Glaubensbekenntnisses. Der Nachdruck liegt auf ἡμῶν, und ist bedingt durch den Gegensatz zum mosaischen (A.-Tl.) Bekenntnisse. Schon deshalb wird man den Genitiv nicht (de W., Del., Riehm 427 f.) subjectiv = ὃν ὁμολογοῦμεν, sondern objectiv zu fassen haben, = der als ἀπόστολος durch die Verkündigung des Evangeliums (2, 3) und als ἀρχιερεύς durch sein sühnendes Todesleiden (2, 17) uns zu diesem Bekenntnisse und dem Heil, das es in sich birgt, verholfen hat. Treffend unterscheidet Bengel: ἀπόστολος, qui Dei causam apud nos agit, ἀρχιερεύς, qui nostram causam apud Deum agit. — Der von Tholuck (nach Braun's und Deyling's Vorgang) erneuerte Versuch, für den Namen ἀπόστολος a. d. St. durch Zurückführung desselben auf den rabbinischen Terminus שְׁלִיחַ (wie der Hohepriester zur Zeit des zweiten Tempels, als vom Synedrium zur Verrichtung des Sühnactes am Versöhnfeste verpflichtet und delegirt, hieß) die Bedeutung Mittler zu gewinnen, ist auf allen Seiten verfehlt, vgl. Del. — Ἰησοῦν*)]. Dieser den

*) Rec.: Χριστὸν Ἰησοῦν, gegen א. A. B. C¹. D¹. M. etc. Die Zusammensetzung Χρ. Ἰ. kommt nie, Ἰ. Χρ. nur selten, sehr häufig aber das einfache Ἰησοῦς oder das einfache Χρ. in unserm Briefe vor.

Erlöser nach seiner irdisch=menschlichen Erscheinung bezeichnende Name ist hier besonders am Platze, wo der Verf. ihn (Vs. 2) als πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι vorführen will. Denn nur nach seiner Menschennatur ist der Erlöser ein Geschöpf Gottes, und nur in Beziehung auf die Versuchlichkeit seiner Menschennatur ist die Aussage, daß er seinem Schöpfer treu gewesen, von Bedeutung.

Vs. 2. Wie Vs. 1 den Uebergang vom vorigen, so stellt Vs. 2 den Uebergang zum folgenden Abschnitte dar durch Herbeiziehung des Vergleichs mit Mose, von welchem Gott in Num. 12, 7 bezeugt hat: ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστι. — Das Part. Präs. ὄντα so zu pressen, daß es nur auf die gegenwärtige himmlisch=hohepriesterliche, nicht aber zugleich auch auf die vergangene irdisch=apostolische Wirksamkeit Christi anwendbar sei (so Bleek), ist auch grammatisch nicht berechtigt (Krüg. §. 53, 1 und 2, 9). — Der in diesem Zusammenhange jedenfalls auffällige Ausdruck τῷ ποιήσαντι αὐτόν sc. ϑεῷ lehnt sich wahrscheinlich an 1 Sam. 12, 6 an: κύριος ὁ ποιήσας τὸν Μωυσῆν καὶ τὸν Ἀαρών. Da ποιεῖν mit doppeltem Acc. häufig für: Einen zu etwas machen, als etwas hinstellen, vorkommt, halten die meisten Ausleger sich berechtigt, den zweiten Acc. aus dem Vorigen zu ergänzen, gleich als ob dastände: ποιήσαντι αὐτὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. Mit Recht haben aber Bl. und Lün. dagegen protestirt, da ποιεῖν nur durch ausdrückliche Hinzufügung eines zweiten, hier aber fehlenden, Accusativs diese Bedeutung erhalten könne. Und wenn Del. dies zwar zugiebt, aber denselben Sinn retten will durch die Behauptung, ποιεῖν sei hier nicht von der physischen Hervorbringung, sondern von der Hinstellung auf den Schauplatz der Geschichte gebraucht, so trifft diese Deutung derselbe Vorwurf der Sprachwidrigkeit, denn daß auch das ποιεῖν in 1 Sam. 12, 6 in diesem Sinne stehe, ist blos sein unerweisliches Gutdünken. Ὁ ποιήσας αὐτόν, absolut wie es dasteht, kann nur heißen: der ihn geschaffen hat. Ganz ebenso wie hier wird Gott auch in den LXX häufig als ὁ ποιήσας αὐτόν (σε, με, ἡμᾶς) in Beziehung auf die Entstehung von Menschen genannt, z. B. Jes. 17, 7; 43, 1; 51, 13; 54, 5; Hos. 8, 14; Ps. 95, 7; 149, 2 ꝛc. Wenn aber Bl. u. Lün. es auch für möglich halten, daß der Verf. dabei an die vorweltliche Zeugung des Sohnes gedacht, so entgegnet Del. mit Recht, daß dies im Hinblick auf C. 1, 2f. kaum denkbar sei. Nichts hindert uns dagegen, an die Setzung des zeitlichen Lebensanfangs Christi zu denken, wie auch schon Athanasius, Ambrosius u. a. Kvv. unsere Stelle unbedenklich gedeutet haben. Del. meint freilich: „Für den unvergleichlichen, einzigartigen Act der Hineinwirkung der Menschheit des Sohnes in den Schooß Mariens könne es gar keinen unpassendern, weil entweder fast nichtssagend blassen oder gar indecoren Ausdruck geben, als das ebendeshalb in diesem Sinne unbelegba r ποιεῖν." Allein da in den vielen Stellen, wo ποιεῖν von der

schöpferischen Thätigkeit Gottes bei der Entstehung eines Menschenlebens in der h. Schrift gebraucht ist, die Anwendung dieses Wortes weder unpassend, noch nichtssagend blaß, noch indecor ist, so läßt sich doch in der That nicht absehen, warum er es hier sein sollte. An die Entstehung des gottmenschlichen Daseins Christi allein zu denken, wird man aber um so eher sich berechtigt halten dürfen, als das πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν sich doch gewiß lediglich auf das gottmenschliche Daseins- und Wirkungsgebiet des Erlösers beschränkt, und derselbe uns unter dem seine menschlich-geschichtliche Erscheinung kennzeichnenden Namen Jesus vorgeführt ist, vgl. die Bemerkung zum Schluß des vor. Verses. — ἐν ὅλῳ*) τῷ οἴκῳ αὐτοῦ]. Die Frage, ob dies mit ὡς καὶ Μωυσῆς, oder mit πιστὸν ὄντα zusammenzufassen und dann ὡς καὶ Μωυσῆς in Kommata einzuschließen sei, muß nach Vs. 5. 6, wo gerade im Gegensatze zu der Stellung Mosis ἐν τῷ οἴκῳ die Stellung Christi als ἐπὶ τὸν οἶκον hervorgehoben ist, zu Gunsten der erstgenannten Auffassung entschieden werden. Nur in der Treue des Wirkens für das Haus im Interesse seines Gründers (Vs. 3) soll Christus mit Mose verglichen, ihre beiderseitige Stellung zum Hause aber als eine grundverschiedene dargethan werden. Dann ist es aber auch selbstverständlich, daß αὐτοῦ nicht auf Christum (Bl.), sondern, wie auch das μοῦ der Grundstelle fordert, auf Gott zu beziehen sei, und zwar durch Vermittelung des bei ὡς καὶ Μωυσῆς zu ergänzenden πιστὸς ἦν τῷ ποιήσαντι αὐτόν. Daß unter οἶκος θεοῦ das Volk Gottes, die Heilsgemeinde, zu verstehen sei, zeigt Vs. 3, wonach Mose ein Glied dieses Hauses ist, und Vs. 6, wo es heißt: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. Die alt- und die neutestl. Gemeinde sind nicht zwei Gemeinden, sondern nur eine, denn die letztere ist die Fortsetzung und Fortbildung der erstern. Hier, wo es sich um die Treue Mosis in der Verwaltung des Hauses Gottes handelt, hat man natürlich an die alttestl. Gemeinde zu denken.

Vs. 3—6: *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωυσῆν ἠξίωται, καθ᾽ ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν.* 4 *πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινός, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός.* 5 *καὶ Μωυσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων,* 6 *Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάνπερ τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν.*

3 Denn größerer Herrlichkeit als Moses ist Dieser gewürdigt, in dem Maße als größere Ehre vor dem Hause Der hat, der es be-

---

*) ὅλῳ fehlt bei B., findet sich aber in ℵ. A. C. D. E. K. L. M. Vulg. Ueberdem ist das Wort in der Grundstelle so wichtig und so stark betont, daß unser Verf. es weder übersehen, noch vergessen, noch absichtlich weggelassen haben kann.

reitet hat. 4 Denn jegliches Haus wird bereitet von Jemanden, der aber alles bereitet hat, ist Gott. 5 Und während Moses treu ist in seinem ganzen Hause als Diener zum Zeugniß dessen, was verkündigt werden sollte, 6 ist dagegen Christus es als Sohn über sein Haus, und sein Haus sind wir, wenn anders wir die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis zu Ende unerschüttert festhalten.

Vs. 3. In Vs. 1. 2 schon war die Mahnung: κατανοήσατε Ἰησοῦν durch die ihm beigelegten Prädicate ἀπόστολος, ἀρχιερεύς und πιστὸς τῷ ποιήσαντι αὐτόν begründet; diese Begründung setzt sich hier in einem mit γάρ eingeführten Satze fort, durch welchen der in Vs. 2 hervorgehobenen Gleichheit der Treue in der amtlichen Wirksamkeit des alt- und neutestl. Bundesmittlers gegenüber die unvergleichliche Erhabenheit der Person des Letztern über die des Erstern, und damit auch, obwohl dieser Gedanke nicht zur expressen Ausführung kommt, die unvergleichlich größere Anhänglichkeit, die dem neuen Bunde vor dem alten gebührt, geltend gemacht wird. — πλείονος οὗτος δόξης*) παρὰ Μωυσῆν ἠξίωται] sc. Jesus von Gott. Die πλείων δόξα, deren Jesus theilhaftig geworden, ist nicht die δόξα, welche er von Ewigkeit her als ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ besitzt (1, 3), deren er also nicht erst gewürdigt zu werden braucht, — sondern die δόξα καὶ τιμή, mit welcher er bei seiner Erhöhung διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου gekrönt worden ist (2, 9), wohl aber wird letztere in der zweiten Vershälfte als durch erstere bedingt, und in ihrem Vorrang nach jener bemessen dargestellt. Der Satz schließt das Zugeständniß ein, daß auch Moses von Gott einer δόξα, jedoch einer verhältnißmäßig geringern, gewürdigt worden. Der Verf. hat dabei wohl an die Herrlichkeit der Berufsstellung Mose's im Allgemeinen gedacht, — vielleicht auch insbesondere an die Bevorzugung desselben vor allen andern Propheten, welche in Num. 12, 6. 8 u. Deut. 34, 10 ihm nachgerühmt ist, oder an die Verklärung seines Angesichtes, von der Exod. 34, 29. 30. 35 (LXX: δεδόξασται) berichtet. — τοῦ οἴκου] ist Genit. compar., also von πλείονα, nicht von τιμήν abhängig. Es ist wiederum wie in Vs. 2, da es sich auch hier noch zunächst nur um Mosis Verhältniß zum Hause Gottes handelt, die Gemeinde des alten Bundes, das Haus Gottes in seiner A.-Tl. Verfassung, gemeint. — κατασκευάζειν ist mehr als οἰκοδομεῖν. „Nicht bloß", sagt Lün., „das Errichten des Hauses, sondern zugleich die Einrichtung desselben wird dadurch ausgedrückt", also nicht blos die Erbauung, sondern auch die Ausstattung desselben mit Allem zu seiner Bestimmung Erforderlichem, oder ohne Bild: nicht bloß die Darstellung der Volksgemeinde an sich, sondern auch der

---

*) Die Rec. liest: δόξης οὗτος· Die Voransetzung des οὗτος ist aber nicht nur durch ℵ. A. B. C. D. E. etc. empfohlen, sondern auch wegen der starken Betonung desselben vorzuziehen.

sie zur Gottesgemeinde constituirenden Offenbarungen und Institute: Gesetz und Verheißung, Verfassung und Cultus. — Wer aber ist ὁ κατασκευάσας αὐτόν sc. τὸν οἶκον? Ist es, wie de W., Del. u. Hofm. wollen, Gott? Oder ist es, wie Bl., Thol., Ebr., Lün., Riehm S. 309 behaupten, Christus? Nur die Weltschöpfung und Welterhaltung sieht der Verf. als ein Thun Gottes durch des Sohnes Vermittelung an (1, 2. 3), weshalb er denn auch in ungenauerer Diction bald Gott (2, 10), bald den Sohn (1, 10) als Weltenschöpfer bezeichnen kann; nirgends aber stellt er das Thun Gottes in und an der A.-Tl. Theokratie, nirgends ihre Begründung, Stiftung, Ausstattung, Erhaltung rc. unter den Gesichtspunkt eines Thuns Gottes durch Christum, oder gar eines selbstständigen Thuns Christi. Nicht Christi, sondern Gottes Haus nennt er sie (3, 5); nicht Christo, sondern Gott war Moses treu in der Verwaltung dieses Hauses (3, 2. 5); nicht Christus, sondern Gott ist der Stifter des alten Bundes (8, 9. 10; 10, 16); nicht Christus, sondern Gott hat Aaron berufen (5, 4), hat die Einrichtung der irdischen Cultusstätte angeordnet (8, 5) und ihr himmlisches Vorbild dargestellt (8, 2), hat in den Propheten (1, 1) geredet, und sich des Dienstes der Engel zur Verkündigung der sinaitischen Gesetzgebung bedient (2, 3, vgl. 1, 7. 13. 14). Das Gewicht dieser Thatsachen scheint auch Lün. gefühlt zu haben, aber er entgeht ihm nicht, sondern umgeht es nur, wenn er sagt: „Begründer und Stifter des Hauses Gottes oder des göttlichen Reiches, welches in seinen Anfangsbildungen bis in die Zeit des alten Bundes zurückreicht, durch den neuen Bund aber zur vollen Verwirklichung kommt, ist Christus." Denn hier handelt es sich nicht um die bis in die Zeit des alten Bundes zurückgreifenden Anfangsbildungen des N.-Tl. Gotteshauses, sondern, sofern von Moses die Rede ist, um das A.-Tl. Gotteshaus als solches. Und auch, wenn wir uns dies quid pro quo gefallen lassen könnten, würde doch auch dann die Beantwortung unserer Frage ganz ebenso ausfallen müssen. Denn nach unseres Verf. Anschauung ist ebenfalls Gott und nicht Christus Vorbereiter, Stifter und Gründer des N.-Tl. Gotteshauses (8, 8. 10), und nicht sich selbst hat Christus zum Hohenpriester gemacht, sondern Gott hat ihn dazu eingesetzt (5, 5; 7, 21). Nur μεσίτης des neuen Bundes ist Christus (8, 6; 9, 15; 12, 24); der διαθέμενος desselben ist aber Gott (8, 10; 10, 16), und nur insoweit der Verf. das Wort διαθήκη lediglich im Sinne von Erbstiftung verwendet und verwerthet, nennt er auch Christum διαθέμενος (9, 16. 17). — Nicht minder beruht es auf bloßer Selbsttäuschung, wenn man meint, der unabweisbare Parallelismus der beiden Subjecte in der zweiten Vershälfte (das Haus und der Bereiter desselben) mit den beiden Subjecten der ersten Hälfte (Moses und Christus) nöthige dazu, unter dem κατασκευάσας τὸν οἶκον ebenfalls Christum zu verstehen:

Moses, sagt der Verf., steht an Würde und Ehre so tief unter Christo, wie das Haus unter dem, der es erbaut hat. Nun ist ja aber Moses **nicht** das Haus selbst, sondern er gehört zum Hause, ist nur ein Bestandtheil, ein Glied desselben. Darnach wird auch Christus mit dem κατασκευάσας αὐτόν **nicht** identisch sein, sondern zu ihm gehören, in einem gewissermaßen ähnlichen Verhältnisse zu dem Erbauer stehen, wie Moses zu dem Hause. Dies beiderseitige Verhältniß entfaltet uns Vs. 5. 6: Moses ist θεράπων ἐν τῷ οἴκῳ, Christus aber υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον; Moses hat also keine andere Ehre und Würde, als die, welche ihm kraft seiner Zubehörigkeit zu dem Hause zukommt; Christus dagegen ist kraft seiner Zubehörigkeit zu dem Erbauer des Hauses, als υἱός desselben, als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (1, 3), aller Herrlichkeit und Ehre theilhaftig, die dem Erbauer selbst zukommt. — Zu derselben Auffassung des κατασκευάσας αὐτόν nöthigt aber drittens auch die Begründung dieser Worte in Vs. 4, wo ausdrücklich **Gott** als der Erbauer dieses Hauses genannt wird.

Vs. 4. Der Gedanke des vor. V., daß größere Ehre als das Haus der Hersteller desselben habe, wird begründet durch den Nachweis, daß auch dieses Haus ja nicht von selbst entstanden sei, nicht sich selbst erbaut habe, sondern wie jedes Haus von einem Andern zubereitet sei, und zwar (nicht von Moses, der ja selbst nur ein Theil und Glied desselben ist, sondern) von Dem, der Alles zubereitet habe, nämlich von Gott. Was aber Moses wirklich im Verhältniß zu diesem Hause sei, nämlich θεράπων ἐν αὐτῷ, zeigt dann Vs. 5. — ὁ δὲ πάντα*) κατασκευάσας θεός] d. h. Alles in der Welt- wie in der Heilsökonomie.

Vs. 5. Dem μέν entspricht das δέ des folgenden Verses = einerseits, andererseits. Auf der einen Seite steht Moses als Diener, auf der andern Christus als Sohn. — ὡς θεράπων]. Der Ausdruck ist aus Num. 12, 7 entlehnt. Er ist edler als δοῦλος und hat nach **Passow** s. h. v. auch in der ältesten Sprache durchweg den Nebenbegriff freiwilliger Unterordnung unter den Willen eines Andern und ehrenvoller Dienstleistung. — εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων] hängt von θεράπων ab: Seine Berufsstellung als θεράπων diente, nicht (Ebr., Hofm. Del.) zum **Vorbild** oder als Weissagung dessen, was dereinst im Evangelio von Christo verkündigt werden sollte (wozu der Zusammenhang weder Anlaß noch Berechtigung giebt, auch wohl εἰς ὑπόδειγμα 8, 5; 9, 23 oder εἰς παραβολήν 9, 9; 11, 19 statt εἰς μαρτύριον geeigneter gewesen wäre) — sondern zum **Zeugniß** für die Wahrheit und Zuverlässigkeit dessen, was Moses selbst dem Volke verkündigen

---

*) Die Rec. liest: τὰ πάντα = das Weltall, ein in diesen Zusammenhang durchaus nicht passender Begriff. Die Weglassung des Art. ist überdem als ursprünglich bezeugt durch ℵ. A. B. C¹. D¹. E¹. K. M. etc.

sollte. Die θεραπεία, zu der Moses berufen war, bestand in der Verkündigung des göttlichen Gesetzes an das Volk, so wie in der Organisation und Leitung der Gemeinde nach diesem Gesetze. Und was er als wohlbestallter θεράπων ἐν τῷ οἴκῳ τ. Θ. als Gottes Wort verkündigte und anordnete, ist eben durch diese seine Stellung auch als solches beglaubigt und bezeugt.

Vs. 6. Ebenso angemessen, wie in Vs. 1 der Gebrauch des die individuell-menschliche Erscheinung des Erlösers kennzeichnenden Namens Ἰησοῦς sich uns erwies, ist hier die Vertauschung desselben mit dem, seinen amtlichen Beruf ausdrückenden Namen Χριστός; — denn, handelte es sich dort um die ihm mit Mose gemeinsame Treue, die er unter den Versuchungen (2, 18) seines gottmenschlichen Lebens bewährt hat, so hier um seine Mosen unvergleichlich überragende gottmenschliche Stellung, die er ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον] einnahm. Dies hindert uns aber nicht, auch hier (wie im zweiten Gliede von Vs. 2) aus dem Vorigen πιστός ἐστιν zu ergänzen, nur daß hier nicht, wie in Vs. 2, wo es auf das zwischen Moses und Christus Gemeinsame ankam, der Ton auf dem πιστός liegt, sondern vielmehr, weil jetzt umgekehrt der Unterschied zwischen Beiden geltend gemacht wird, auf den Gegensätzen ὡς θεράπων ἐν τῷ οἴκῳ und ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον. Del. meint zwar, die Ergänzung habe sich auf ein einfaches ἐστίν zu beschränken (= Christus ist oder steht über dem Hause), weil dann der beabsichtigte Gegensatz zwischen ἐν und ἐπὶ erst rein und klar hervortrete. Aber warum ein hinzugenommenes πιστός diesen Gegensatz abschwächen sollte, ist nicht abzusehen. Dagegen ist es klar, daß die Ebenmäßigkeit in der Durchführung des Gedankens bei dieser Deutung verloren geht, daß ein solches, nicht bloß als Copula dienendes ἐστίν hätte ausgedrückt, und statt ἐπί c. acc. ἐπί c. dat. hätte gesetzt werden sollen. Und wie wichtig dem Verf. das πιστός auch bei Christo ist, zeigt Vs. 2. Er will eben nicht den bloßen Unterschied, sondern den Unterschied der beiderseitigen Stellung bei gemeinsamer Treue hervorheben. Andererseits wollen Bl. u. de W. ein doppeltes πιστός ἐστιν ergänzt wissen, indem sie erklären: Christus aber ist treu, wie ein Sohn treu ist über sein Haus, — wobei αὐτοῦ sich nicht auf Gott, sondern auf Christum beziehen soll. Aber dann müßte man ὡς θεράπων im vor. V. ebenfalls: „wie ein Knecht treu ist" erklären, was einen jedenfalls unangemessenen, weil zweideutigen Sinn gäbe, — und überdem statt ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, welches auf einen Andern (nämlich Gott) hinweist, ἐπὶ τὸν οἶκον ἑαυτοῦ erwarten. — ἐπὶ ist übrigens weder von πιστός, noch von υἱός abhängig zu denken, denn in beiden Fällen müßte man die Construction c. dat. erwarten. Der folgende Acc. fordert die Ergänzung eines Begriffs der Bewegung: über das Haus gesetzt, gestellt (dasselbe gilt auch von dem ἐπί c. acc. in C. 10, 21 wie in Matth. 25, 21). — Die Frage endlich, ob der Verf. das

Gesetztsein Christi über das Haus Gottes als schon während seines Erdenwandels oder erst nach seiner Erhöhung eingetreten sich denke, scheint zu Gunsten der letztgenannten Auffassung beantwortet werden zu müssen, da es die königliche Stellung ausdrückt, zu welcher er erst nach vollbrachter Versöhnung vermöge seiner Sohnschaft (ὡς υἱός) gelangte.

Die Beweisführung der Erhabenheit Christi über Moses ist beendet. Was nun, durch das Relativum οὗ, enge mit dem Vorigen verknüpft, noch folgt, hat nur den Zweck, einen Uebergang von der Beweisführung zu der darauf zu gründenden, und mit Vs. 7 ex professo beginnenden Paränese zu gewinnen. — Das auf αὐτοῦ zurückweisende οὗ geht wie dieses nicht auf Christus, sondern auf Gott. Dies Gotteshaus (d. h. die im alten Bunde begründete, im neuen Bunde sich fortsetzende und vollendende Heilsgemeinde), sagt der Verf., sind wir Christen; — aber wir sind es nur, fährt er fort: ἐάνπερ*) τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν**) κατάσχωμεν], d. h. wenn das, was die Seele und das Lebensprincip dieses Hauswesens ist, nämlich die ἐλπίς, d. i. die christliche Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes in Christo, in uns lebt, und zwar als ein καύχημα, als ein des höchsten Rühmens würdiger Gegenstand, und mit der παρρησία, d. h. der freudigen Zuversicht, die sie charakterisirt. — βεβαίαν geht auf παρρησίαν, welches auch dadurch, wie schon durch seine Voranstellung vor καύχημα, als das wesentlichere und hauptsächlichere dieser beiden Merkmale der ἐλπίς gekennzeichnet ist; — μέχρι τέλους (3, 14; 6, 11), nicht: bis zum Tode jedes Einzelnen von uns, sondern bis zum Ende dieses Weltlaufs, wo die Hoffnung zum Schauen (12, 14) wird, und das der Verf. als unmittelbar nahe bevorstehend sich dachte (10, 25. 37).

Des zweiten Theiles zweiter Abschnitt.

Die Paränese.

C. III, 7—IV, 13.

Warnung der Leser vor Abfall vom christlichen Glauben, als welcher sie des ihnen verheißenen Eingehens in die (urbildliche) Ruhe

*) Statt der recip. LA ἐάνπερ (nach א⁴. A. C. D³. E². K. L.) findet sich in B. D¹. E¹. M. das einfache ἐάν und in א¹ καν, offenbar nur Schreibfehler für εαν. Ersteres ist also nicht nur stärker bezeugt, sondern wird auch durch seine größere Angemessenheit und die Analogie in 3, 14 und 6, 3 mehr empfohlen.

**) Die Worte μέχρι τέλους βεβαίαν fehlen hier bei B., was indeß nicht hinreicht, um sie als ein aus 3, 14 genommenes Glossem ansehen zu können.

des ewigen Lebens ebenso sicher verlustig machen werde, wie die ungläubigen Zeitgenossen Mosis des ihnen verheißenen Eingehens in die (vorbildliche) Ruhe des gelobten Landes verlustig gingen.

Vs. 7—12: *Διό, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, 8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, 9 οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη. 10 διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον Ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου, 11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, 12 βλέπετε, ἀδελφοί, μή ποτε κ. τ. λ.*

7 Darum —, gleichwie der heilige Geist sagt: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, 8 verhärtet eure Herzen nicht wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste, 9 wo (mich) versuchten eure Väter in Erprobung, und sahen meine Werke vierzig Jahre lang. 10 Darum ward ich entrüstet über dieses Geschlecht und sprach: Immer gehen sie irre mit dem Herzen. Sie aber erkannten nicht meine Wege, 11 so daß ich schwur in meinem Zorn: Wahrlich, nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe." — 12 sehet zu, Brüder, daß nicht etwa ꝛc.

Vs. 7. In dem διό] ist (ebenso wie in dem διὰ τοῦτο 2, 1) der Inhalt der ganzen voranstehenden dogmatischen Exposition (Vs. 1—6) als Motiv für die Beachtung der folgenden Mahnung zusammengefaßt. Daß es sich lediglich auf Vs. 6b. zurückbeziehen solle, ist hier, am Anfange einer ausführlichen Paränese, die sich doch nicht bloß auf den zuletzt ausgesprochenen Nebengedanken, sondern auf die ganze voranstehende Gedankenentwickelung stützen will, unwahrscheinlich. Sehr schwierig, und wie mir scheint, kaum mit voller Sicherheit zu entscheiden ist die Frage, ob (Bl., Lün. ꝛc.) das zu διό gehörige tempus finitum erst nach Absolvirung des langen Citates aus Ps. 95, 7—11 in dem βλέπετε Vs. 12 auftrete, oder als solches schon das dem Citate selbst angehörigen μὴ σκληρύνητε anzusehen sei, so daß der Verf., statt die beabsichtigte Ermahnung in eigenen Worten auszusprechen, ihnen die dazu geeigneten Schriftworte substituire (Ebr., Del., Reuß u. A.), oder endlich ob, was damit wesentlich zusammenfällt, der zu καθώς κ. τ. λ. gehörige Nachsatz (nämlich: μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν) weggelassen sei, weil der Vordersatz ihn schon darbot (so de W. u. Thol. mit Berufung auf die Analogien in Röm. 15, 3. 21; 1 Kor. 1, 31; 2, 9). Eine gewisse Schwerfälligkeit und Gezwungenheit bietet die Construction in jedem Falle dar, und die für wie gegen geltend gemachten Gründe entbehren einer bewältigenden Ueberzeugungskraft. Was mich aber schließlich doch dazu bestimmt, die Verbindung des διό mit βλέπετε vor der mit μὴ σκληρύνητε zu bevorzugen, ist

nicht sowohl der Umstand, daß bei letzterer der Verf. den neuen Satz Vs. 12 ohne Zweifel (Lün.) mit βλέπετε οὖν begonnen haben würde (vgl. dagegen das unverbundene βλέπετε in 12, 25), sondern vielmehr die Erwägung, daß die wirkliche und ausdrückliche Aneignung der angezogenen Schriftworte zu seiner eigenen Ermahnung erst in Vs. 12 ff. eintritt, und daher das Citat selbst schwerlich schon als Stellvertreter der eigenen Ermahnung gemeint gewesen sein könne, sondern nur als eigentliches Citat, das er erst objectiv vorführt, um es demnächst für seine Zwecke zu verarbeiten. Analoge Beispiele von einer Unterbrechung des Hauptsatzes durch Einschiebung eines langen Zwischensatzes und einfacher Fortführung des erstern nach Absolvirung des letztern, als ob derselbe gar nicht vorhanden wäre, sind bei unserem Verf. nicht ungewöhnlich, vgl. z. B. C. 7, 1—3; 7, 20—23; 8, 4—6 u. 12, 20—22. — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον] wie C. 9, 8; 10, 15, der den h. Dichter beseelende prophetische Gottesgeist (2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21). — σήμερον] bezeichnet in der Grundstelle allerdings die Zeit des Psalmisten. Aber es ist ein Heute, das auch jetzt noch nicht zum Gestern geworden ist, denn es dauert so lange, als das Wort Gottes den Sünder zur Buße und den Gläubigen zur Standhaftigkeit mahnt. Die φωνὴ αὐτοῦ] ist die Stimme Gottes; dieselbe, die damals ἐν τοῖς προφήταις geredet hat, redet jetzt ἐν υἱῷ (1, 1). Daher gilt die Mahnung des Psalmisten uns noch ebenso sehr wie den Zeitgenossen desselben. Ob das אִם des hebr. Originals als Wunschpartikel (= wenn ihr doch heute höretet!), oder als einen Vordersatz einleitende Conjunction zu fassen sei, kann streitig sein. Die LXX haben ihr ἐάν aber schwerlich (wie allerdings in Ps. 139, 19), und unser Verf. gewiß nicht als Ausdruck eines Wunsches gemeint.

Vs. 8. Die Worte παραπικρασμός und πειρασμός sind im Original der Psalmstelle Eigennamen von Oertlichkeiten des Wüstenzuges (Meriba und Massa), welche diese Namen von den dort stattgefundenen Gottesversuchungen erhielten, Meriba (מֵי מְרִיבָה L: Haderwasser) im 40. (Num. 20, 13), Massa (מַסָּה וּמְרִיבָה) im 1. Jahre des Wüstenzuges (Exod. 17, 7). Die LXX aber haben nicht nur die eigennamliche Geltung der Worte in die appellative umgesetzt, sondern auch die Correspondenz des doppelten כְּ in כִּמְרִיבָה כְּיוֹם מַסָּה (= wie zu Meriba, wie am Tage von Massa) verkennend, und wahrscheinlich sich bloß an Exod. 17, 7 haltend (wo beide Worte zu einem Namen vereinigt sind), durch ihre Uebersetzung des כְּיוֹם mit κατὰ τὴν ἡμέραν das zweite Glied zur Epexegese des ersten gemacht, und somit die beiden Facta zu einem einzigen confundirt, oder vielleicht auch, da sie die örtliche Bedeutung der Worte unbeachtet ließen, den Ausdruck κατὰ τὴν ἡμέραν wie häufig ganz unbestimmt = zu der Zeit gefaßt, und den Vorgang zu einem die ganze Wüstenzeit durchziehenden Verhalten des Volkes gestempelt. Auch der Psalmist selbst hat wohl durch

Hervorhebung zweier Widerspenstigkeiten, deren erstgenannte dem 40. und die andere dem ersten Jahre der Wüstenwanderung angehörte, ihre Widerspenstigkeit als eine die ganze Wüstenzeit umspannende und durchziehende darstellen wollen. Damit stimmt es auch, daß er im folgenden Verse Gott sagen läßt, er sei 40 Jahre lang über dies Volk entrüstet gewesen. Daß als Object des πειρασμός Gott zu denken ist, zeigt schon Vs. 9, und daß auch παραπικρασμός nicht die Verbitterung des eigenen Gemüthes (so Lün. = Widerspenstigkeit), sondern die Erbitterung Gottes (die Erregung seines Zornes Vs. 11) ausdrücken soll, wenigstens im Sinne unseres Verf., wird sich aus Vs. 16 ergeben.

Vs. 9. Der text. rec. liest: οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με. Ebenso die LXX im Psalm, wo jedoch Cod. Vat. das erste, und Cod. Al. das zweite μέ wegläßt. Bei den ältesten Zeugen (Codd., Uebersſ. u. Kvv.), denen neuerdings auch der Cod. Sin. sich zugesellt hat, fehlen beide μέ, und statt ἐδοκίμασαν lesen sie ἐν δοκιμασίᾳ. Ihre Uebereinstimmung ist wahrhaft bewältigend, und nöthigt, da zu der Annahme einer absichtlichen Aenderung seitens unseres Verf. kein Grund vorliegt, zu der Voraussetzung, daß er in seinem Exemplar der LXX so gelesen habe. — οὗ] = wo, sc. ἐν τῇ ἐρήμῳ. — ἐπείρασαν] steht absolut (mit demselben Rechte wie unten Vs. 16: παρεπίκραναν), = sie stellten eine Versuchung an. Das Object der Versuchung ist selbstverständlich Gott. Die Unterscheidung (Lün.), daß πειράζειν den Zweifel an Gottes Geneigtheit, δοκιμάζειν den Zweifel an seiner Fähigkeit zu helfen voraussetze, ist völlig willkührlich. Will man einen Unterschied zwischen beiden Worten feststellen, — und hier wo der ursprüngliche Parallelismus beider Worte verwischt ist, wird man dazu genöthigt sein, — so kann es nach dem Sprachgebrauch (πειράζειν = versuchen, auf die Probe stellen; δοκιμάζειν = 1) erproben, prüfen, untersuchen; 2) als erprobt oder bewährt anerkennen) nur der sein, daß πειρασμός die Prüfung nach ihrem Motiv (dem Unglauben), δοκιμασία aber nach ihrem Erfolg (der Bewährung) kennzeichnet. Diesen Erfolg beschreibt das Folgende: καὶ εἶδον κ. τ. λ. Dies καὶ ist einfach additiv, nicht (Lün.) emphatisch = und sahen doch meine Werke 40 Jahre lang, „was ihre Verschuldung erschwerte"; denn das Sehen ist in dem 40j. Zeitraum nicht ein dem Versuchen jedesmal Vorangehendes, sondern vielmehr ein ihm jedesmal Folgendes. — In der Grundstelle sind die τεσσεράκοντα ἔτη zum folgenden Satztheile gehörig: 40 Jahre lang war ich entrüstet über sie. So faßt unser Verf. auch selbst die Worte in Vs. 17. Wenn er nun dennoch hier sie zum Vorigen zieht: 40 Jahre lang sahen sie meine Werke, — ja ihre Verbindung mit dem Folgenden durch ein aus eigenen Mitteln zwischeneingeschobenes διό unmöglich macht, so hatte er dabei sicher eine besondere Absicht. Wahrscheinlich sah er die 40 Wüstenjahre, die dem Einzuge in die

Ruhe des gelobten Landes vorangingen, als ein Vorbild der mit dem Auftreten Christi beginnenden und mit der bei seiner Parusie stattfindenden Einführung seiner Gläubigen in die Ruhe des ewigen Lebens abschließenden ἡμέραι ἔσχαται (vgl. zu 1, 1) an. Da er nun die Parusie als unmittelbar nahe bevorstehend sich dachte (10, 25. 27) und die der Dauer des Wüstenzuges analogen 40 Jahre seit dem Auftreten Christi schon ihrem Ende nahe waren, so lag darin eine ernste Mahnung an seine Leser, die ja auch fast 40 Jahre lang das wunderbare Walten Gottes in der Begründung und Leitung der N.-Tl. Gemeinde (1, 4) geschaut hatten, ihr Heil zu suchen, so lange es noch Zeit war. Zu diesem Zwecke eignete sich aber nicht die Hervorhebung der 40j. Entrüstung Gottes, sondern nur die des 40j. Schauens seiner Wunderthaten seitens der Wüstenpilger (so auch Bl., de W., Lün., Del., Riehm S. 618). Auch die alte Synagoge bemaß die Tage des Messias mit Berufung auf Ps. 95 nach der Zeit des Wüstenzuges auf 40 Jahre (vgl. die Belegstellen bei Bl. u. Lün.).

Vs. 10. προσοχθίζειν] Beschwerde, Widerwillen, Abscheu empfinden ist ein den Classikern fremdes, in den LXX öfter, im N. T. nur hier und Vs. 17 vorkommendes Wort. — Die L. A. τῇ γενεᾷ ταύτῃ*) ist ungleich besser bezeugt, als τ. γ. ἐκείνῃ (nach den LXX); schwerlich aber wird der Verf. ταύτῃ vorgezogen haben (Bl., de W., Lün.), „um die Beziehung der Schriftstelle auf die Leser fühlbarer zu machen". — πλανῶνται τῇ καρδίᾳ] nicht in den äußern Umständen, sondern in der Verkehrtheit ihres Herzens lag der Grund ihres Unglaubens. — αὐτοὶ δέ] übereinstimmend mit Cod. Al., der LXX, während Cod. Vat. καὶ αὐτοὶ hat.

Vs. 11. ὡς ὤμοσα] nicht (Lün.), wie ich denn schwur, sondern: so daß ich schwur. ὡς steht häufig für ὥστε (c. indic.), um die unbeabsichtigte Folge als positive Thatsache auszusprechen (Krüg. §. 65, 3. 4; Win. §. 53, 6, S. 431). Das Factum dieses göttlichen Schwurs wird berichtet in Num. 14, 21ff. Bedingt war er durch die Empörung, welche in der Gemeinde ausbrach, als die aus dem h. Lande zurückgekehrten Kundschafter ihren Bericht erstatteten über das, was sie dort gesehen hatten. — εἰ εἰσελεύσονται] ist der bekannten hebr. Schwurformel אִם mit Aposiopesis des Nachsatzes nachgebildet. — εἰς τὴν κατάπαυσίν μου]. Der verheißene, ruhige und ungestörte Besitz des h. Landes, von welchem das Geschlecht der Wüste ausgeschlossen wurde, so daß erst ihre Kinder desselben theilhaftig werden konnten, wird im Gegensatz zu der Unruhe des Wanderns in der Wüste auch in Deut. 12, 9. 10 als κατάπαυσις bezeichnet. Tiefer aber faßt der Psalmist und mit ihm unser Verf. den Begriff dieser Ruhe, indem er sie als κατά-

*) So bei א. A. B. D[1]. E[1]. M. etc.

παυσις τοῦ ϑεοῦ bezeichnet, d. h. als die Ruhe, die Gott selbst genießt und an der er das in seine Gemeinschaft aufgenommene Volk participiren läßt. Dieser Begriff der Ruhe ist auch auf die Besitznahme des h. Landes anwendbar, denn durch sie vollendete sich die Erlösungsarbeit Gottes an Israel, insofern sie die Erlösung desselben aus der Knechtschaft Aegyptens und die Hinstellung desselben zu einem freien und selbstständigen Volke zur Aufgabe sich gemacht hatte. Aber die Erlösung seines Volkes aus der Knechtschaft Aegyptens war nur der erste Anfang und Ansatz zu seiner viel weiter greifenden Erlösungsarbeit an diesem Volke, die erst in der messianischen Zeit zum Abschluß kommen, und erst dann die volle, wahre und allseitige Ruhe darstellen wird, von deren künftigem Mitgenuß durch Unglauben nicht sich selbst auszuschließen der Psalmist so eindringlich mahnt.

Vs. 12—14: (*διό*...) *βλέπετε, ἀδελφοί, μή ποτε ἔσται ἔν τινι ὑμῶν καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ ϑεοῦ ζῶντος,* 13 *ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καϑ᾽ ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται, ἵνα μὴ σκληρυνϑῇ ἐξ ὑμῶν τις ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας·* 14 *μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν.*

(Darum...) 12 sehet zu, Brüder, daß nicht etwa sei in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens im Abfallen vom lebendigen Gott, 13 sondern ermahnet euch selbst an jeglichem Tage, so lange noch das Heute genannt wird, damit nicht verhärtet werde aus euch Einer durch Betrug der Sünde, 14 denn Theilhaber Christi sind wir geworden, wenn anders wir den Anfang der Zuversicht bis zu Ende unerschütterlich festhalten.

Vs. 12. — βλέπετε] schließt sich dem διό in Vs. 7 an; es ist das vorsorgliche, auf Abwendung einer bevorstehenden Gefährdung gerichtete Sehen gemeint = curate ne etc. — μή ποτε ἔσται] μή, und noch stärker μή ποτε, mit dem Indic. nach ὁρᾶν, βλέπειν u. dgl. drückt je nach dem Tempus des davon abhängigen Verbs die Vermuthung oder Besorgniß aus, daß etwas stattfinde, stattgefunden habe oder stattfinden werde (Win. §. 56, 2). — ἔν τινι υμῶν]. Es handelt sich darum, daß auch nicht eine Seele aus der Gemeinde Christi verloren gehe; und nicht bloß jeder Einzelne hat für sich selbst, sondern auch die ganze Gemeinde hat für jeden Einzelnen zu sorgen, daß es nicht geschehe und ist dafür verantwortlich. — καρδία πονηρὰ ἀπιστίας]. Der Genit. ist qualitativ: er sagt bloß aus, daß das böse Herz Unglauben in sich berge, läßt es aber unbestimmt, ob der Unglaube als die Ursache (Bl.), oder als die Frucht der Herzensbosheit (de W.) zu denken sei. Die ἀπιστία aber bethätigt sich ἐν τῷ ἀποστῆναι κ. τ. λ., in dem Abfall vom lebendigen Gott. Es ist der Rückfall aus dem

Christenthum ins Judenthum gemeint. Dieser ist ein Abfall von Gott, weil Gott zuletzt im Sohne geredet (1, 2) und durch Zeichen und Wunder Zeugniß dafür abgelegt hat (2, 4), oder auch, nach 3, 3—6, weil, wer den Sohn verleugnet, um sich zum Knechte zu halten, auch den Vater verleugnet. — ἀπὸ θεοῦ ζῶντος] ohne Artikel, = von einem Gotte, welcher lebendig ist. So heißt der Gott der Christen nicht im Gegensatze zu den todten Götzen der Heiden, denn mit dem Heidenthum hat der ganze Brief nichts zu schaffen; sondern als ein Gott, der, weil lebendig, solchen Abfall nicht ungestraft läßt.

Vs. 13. ἑαυτούς] = ἀλλήλους, nicht: ein Jeder sich selbst, sondern: Einer den Andern. Das reflexive Pronomen im Plural steht oft für das reciproke (Krüg. §. 51, 2. 16). — ἄχρις οὗ] inclusiv = so lange noch. — τὸ σήμερον], nämlich das im Ps. gemeinte σήμερον (Vs. 7), d. h. der Vorabend des Tages, an welchem das Volk Gottes zu der ihm noch bevorstehenden (vgl. zu Vs. 11) Ruhe eingeht. — καλεῖται] so lange dies Heute noch genannt wird, d. h. ehe es zum Gestern geworden ist, und es dann zu spät ist. — ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις*)], damit Keiner von euch verhärtet, d. h. unempfänglich werde für das Heil in Christo. Dieser Gefahr soll durch tägliche gegenseitige Ermahnung vorgebeugt werden. Sie besteht aber in der ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας]. Falsch deutet Lün.: „Gemeint ist die durch den verführerischen Glanz des alten Cultus provocirte Sünde des Rückfalls zu demselben und damit des Abfalls vom Christenthum." Denn in dem Ausdruck ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας (vgl. Matth. 13, 22: ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου) erscheint die Sünde nicht als eine provocirte, sondern vielmehr als eine provocirende, nicht als eine betrogene, sondern als eine betrügende. Der Begriff der Sünde ist vielmehr auch hier in seiner alle sündlichen Neigungen umfassenden Allgemeinheit zu belassen, und der Betrug der Sünde ist dahin zu verstehen, daß sie uns Ehre, Genuß, Wohlleben und Seligkeit verspricht, und uns statt dessen in Schande, Verderben und Verdammniß führt.

Vs. 14. — μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν**)]. Irrig sieht Lün. das γὰρ als Begründung von ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις an, wozu der Inhalt dieses V. in gar keiner Beziehung steht. Es geht vielmehr auf das ἀποστῆναι in Vs. 12 zurück, indem es zum Bewußtsein bringt, wieviel wir als μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ

---

*) So nach B. D. E. K. L. etc., während die Rec. τὶς ἐξ ὑμῶν liest. „Durch die Voranstellung des ἐξ ὑμῶν tritt, dem Context angemessener, die Person der Leser im Gegensatz zu den Vätern in der Wüste nachdrücklicher hervor." (Lün.)

**) So nach ℵ. A. B. C. D. E. H. M. etc. Die Rec. liest: γεγόναμεν τοῦ Χρ.

durch solchen Abfall verlieren. Theilhaber an Christo aber heißen die Christen, weil sie an Allem participiren, was Christus selbst ist und hat, theils schon in wirklichem Besitze (als μέτοχοι seines Geistes 6, 4), theils als Erb- und Anwartschaft künftigen Besitzes (als κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι 3, 1 und als κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας 9, 15). — γεγόναμεν]. Sie sind es nicht von Natur, nicht von Haus aus, sondern sind es geworden, und hören auf, es zu sein, wenn sie das, wodurch sie es wurden, nämlich τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως nicht μέχρι τέλους (in demselben Sinne wie in 3, 6) bewahren. Ὑπόστασις hatten wir oben in der Bedeutung Substanz als Bezeichnung des göttlichen Wesens (1, 3). So fassen es auch hier viele, besonders ältere, Ausleger als Bezeichnung des christlichen Heils nach seiner objectiven Wirklichkeit oder Wesenhaftigkeit. Da aber einerseits in dem sonst gleichlautenden und Gleiches bezweckenden Schlußsatze von Vs. 6 das, was hier als ὑπόστασις bezeichnet ist, παρρησία τῆς ἐλπίδος heißt, und da andererseits ὑπόστασις im N. T. (11, 1; 2 Kor. 9, 4; 11, 17), in den LXX (Ruth 1, 12; Ps. 39, 8; Ezech. 19, 5), bei Josephus und den Classikern (vgl. bei Bleek) unzweifelhaft in der Bedeutung fiducia, perseverantia, in der man einer Sache als einer wesentlichen und wirklichen sich bewußt ist und daran festhält, vorkommt, so ist diese abgeleitete Bedeutung (= Glaubensfestigkeit, Glaubenszuversicht) hier vorzuziehen. In der Bedeutung = Wesen oder Substanz drückt ὑπόστασις das objective Dasein der Sache, in der Bedeutung = Zuversicht die subjective Aneignung und Verwerthung derselben aus; die Zuversicht ist die versubjectivirte Substanz, oder die Substanz, die im Subjecte Gestalt gewonnen hat. Beides ist eine ὑπόστασις, d. h. eine Unterstellung, jenes die der Idee untergestellte Realität, dieses das der objectiven Realität untergestellte subjective Vertrauen auf dieselbe. Die ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως ist jedenfalls nicht, wie in 5, 2 u. 6, 1 ἀρχή gebraucht ist, als der erste elementare Anfang oder Ansatz der ὑπόστασις zu fassen (so Ebr., der daraus sogar gegen 5, 12; 6, 10; 10, 32 u. 13, 7 den Schluß zieht, daß der Brief an einen bestimmten Kreis von Katechumenen und Neophyten geschrieben sei, bei denen es noch in Frage stand, ob sie sich vollends der christlichen Gemeinde anschließen würden), — denn dann hätte der Verf. nicht zu einem bloßen Festhalten, sondern zu einer weiteren Kräftigung derselben mahnen müssen, — sondern vielmehr als die ὑπόστασις, wie sie im Anfange, zur Zeit der ersten Energie ihres Glaubenslebens, sich kräftig erwies, in demselben Sinne also wie 1 Tim. 5, 12 die πρώτη πίστις und Apok. 2, 4 die πρώτη ἀγαπή gepriesen wird, nur daß dort die Wirklichkeit des Verlustes tadelnd ausgesprochen, hier nur die Gefahr desselben warnend angedeutet ist.

Die durch ἐάνπερ κ. τ. λ. ausgesprochene Bedingtheit des Heilsbesitzes beweist nun im Folgenden (Vs. 15—19) der Verf. auf Grund der im Vs. 7—11 angezogenen Psalmstelle durch das analoge Beispiel ihrer Väter, welche die ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως nicht festhaltend in der Wüste um ihres Unglaubens willen verworfen wurden, so daß sie, obwohl auch durch Mosen aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst, doch nicht in die verheißene Ruhe des h. Landes eingingen.

Vs. 15—19: *Ἐν τῷ λέγεσθαι Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ·* 16 *τίνες γὰρ ἀκούσαντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωσέως;* 17 *τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν, ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ;* 18 *τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν;* 19 *καὶ βλέπομεν ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν διὰ ἀπιστίαν.*

15 Wenn gesagt wird: „Heute, so ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen, wie bei der Erbitterung," — 16 welche waren es denn, die obwohl hörend (ihn) erbitterten? Aber waren es nicht alle, die ausgezogen waren aus Aegypten durch Mose's Vermittelung? 17 Ueber welche aber entrüstete er sich vierzig Jahre lang? Nicht über die, so gesündigt hatten, deren Glieder verfielen in der Wüste? 18 Welchen aber schwur er, daß sie nicht eingehen sollten zu seiner Ruhe, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen? 19 Und wir sehen, daß sie nicht konnten eingehen wegen des Unglaubens.

Vs. 15. Ἐν τῷ λέγεσθαι] ist virtueller Vordersatz (= wenn gesagt wird), zu welchem, nach Vorführung des Citates (vgl. Vs. 7. 8), die Frage τίνες γάρ den Nachsatz liefert. Der Sinn ist: Wenn in der angezogenen Psalmstelle die Erbitterung in der Wüste als warnendes Beispiel aufgestellt wird, so frage ich: Wer waren denn die, welche erbitterten?

Vs. 16. Τίνες γάρ]. Das γάρ (vgl. Win. §. 53, 8 b, S. 416) stellt die Frage als eine drängende, und durch die vorangehende Verhandlung veranlaßte und berechtigte dar, und will nicht den in Rede stehenden Gedanken, sondern nur die Berechtigung oder Nöthigung zu der ihn betreffenden Frage begründen. Diese Bedeutung des fragenden γάρ beruht aber auf einer elliptischen Ausdrucksweise, bei welcher das „denn" den ganzen Satz repräsentirt, durch den die Berechtigung zur Frage zu begründen wäre. In unserm Falle gründet sich die Berechtigung zur Frage auf die Befürchtung des Verf., seine Leser möchten sich nicht klar darüber sein, oder es nicht gehörig erwogen haben, daß und warum ihre Väter alle in der Wüste dem Gerichte des göttlichen Zornes verfielen; — denn das γάρ gehört nicht bloß zur ersten Frage, sondern zu dem ganzen ineinandergreifenden Fragencomplex in Vs. 16—18. Daß übrigens Vs. 16 wirklich zwei Fragen (nicht Aus-

sagen) darbietet, von denen die zweite die Beantwortung der ersten in sich schließt, ist jetzt allgemein anerkannt. Aeltere Ausleger ließen dagegen den zu ἐν τῷ λέγεσθαι gehörigen Nachsatz schon mit μὴ σκληρύνητε beginnen („Wenn gesagt wird: Heute . . . ., so verstocket nicht . . . .“), und deuteten, τινές statt τίνες accentuirend, Vs. 16 als zwei affirmative Aussagen darbietend, wo dann der unangemessene Sinn herauskommt: Nur Etliche von denen, die aus Aegypten auszogen, aber nicht Alle (z. B. Josua und Kaleb nicht, sowie alle diejenigen, die beim Auszuge noch unter 20 Jahre alt waren, Num. 14, 29 ff. vgl. mit Num. 1, 45) erwiesen sich widerspenstig. — ἀκούσαντες] aus Vs. 15 ist τὴν φωνὴν αὐτοῦ zu ergänzen. — παρεπίκραναν] nicht: die sich verbitterten, sondern: die (Gott) erbitterten, d. h. seine ὀργή reizten (Vs. 11); woraus sich dann auch ergiebt, daß παραπικρασμός in Vs. 8. 15 nicht als Selbstverbitterung, sondern als Erbitterung Gottes zu fassen ist. — ἀλλά steht elliptisch: Aber braucht man da noch zu fragen? waren es nicht alle die, welche ꝛc.? — πάντες], die zwei einzigen Ausnahmefälle, Josua und Kaleb, kommen ihrer geringen Anzahl wegen nicht in Betracht. — διὰ Μωυσέως] durch Moses, d. h. durch seine Vermittelung, unter seiner Leitung.

Vs. 17. Auch hier wird die erste Frage in lebendig rhetorischer Weise durch eine zweite beantwortet. Ob man mit Lachm., Tischd. u. Del. das Fragezeichen schon hinter ἁμαρτήσασιν setzt, und dann den folgenden Relativsatz als assertorische Aussage faßt, oder mit Bl. de W., Thol., Lün. erst ans Ende des V., also den Relativsatz noch mit in die Frage hineinzieht, kommt sachlich auf Eins heraus; natürlicher und der ganzen fragenden Haltung der Rede, aus der erst in Vs. 19 das Resultat gezogen wird, angemessener ist aber Letzteres. — τοῖς ἁμαρτήσασιν] denen, die gesündigt haben, indem sie aus Unglauben Gott versuchten. — ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν] aus Num. 14, 29. 32 entlehnte malerische Darstellung des sie dahinstreckenden Todes; ähnlich auch 1 Kor. 10, 8.

Vs. 18. — τίσιν] dat. incommodi. Bei dem Infinitiv εἰσελεύσεσθαι] fehlt der durch den Wechsel des Subjectes geförderte Subjectsaccusativ αὐτούς, was ungenau, aber hier doch nicht mißverständlich ist. — τοῖς ἀπειθήσασι]. Denen, die ungehorsam und widerspenstig gewesen, indem sie aus Unglauben nicht mit unbedingtem Vertrauen der göttlichen Führung in der Wüste Folge leisteten. Mit Recht macht Lün. auf die in dem Wechsel der Negationen ἀλλ᾽ οὐ, οὐχί, εἰ μή Vs. 16—18 hervortretende stylistische Gewandtheit des Verf. aufmerksam.

Vs. 19. Abschließendes Resultat des ganzen mit Vs. 15 beginnenden Beweissatzes, wobei das Hauptmoment διὰ ἀπιστίαν nachdrucksvoll ans Ende gestellt ist.

Cap. IV, 1: *Φοβηθῶμεν οὖν μή ποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι.*

1 So lasset uns nun mit Furcht Sorge tragen, daß nicht etwa, da noch übrig ist Verheißung, einzugehen zu seiner Ruhe, Einer von euch (derselben) verlustig gegangen zu sein scheine.

Vs. 1. Nach Aufweisung der warnenden Momente, die der Abfall während des Wüstenzuges auch noch dem Geschlechte der Gegenwart darbietet, und auf Grund derselben nimmt nun die Ermahnung zur Beharrlichkeit im christlichen Glauben einen neuen Ansatz, — daher die Anknüpfung mit οὖν. — φοβηθῶμεν μή ποτε]. Daß der Grieche und Lateiner das, was zu fürchten ist, mit den Negationen μή und ne einführt, ist daraus zu erklären, daß dem Fürchten einer Gefahr immer das Streben beiwohnt, ihr wo möglich zu entgehen, d. h. sie zu negiren; und gerade darauf liegt hier aller Nachdruck. Dem deutschen Sprachgebrauch völlig zuwider übersetzt noch Del. (wie freilich auch schon Luth.): fürchten, daß nicht. Um der hier so stark betonten Negation gerecht zu werden, giebt es im Deutschen kein anderes Mittel, als ein ihr entsprechendes Verbum zu ergänzen: fürchten, daß es geschehe, und dafür sorgen, daß es nicht geschehe. Der Conj. Aor. (φοβηθῶμεν) drückt in selbständigen Sätzen, ebenso wie der Opt. u. Imp. Aor., ohne Rücksicht auf Zeit und Dauer das Eintreten in die Wirklichkeit als ein geheischtes oder gewünschtes aus (Krüg. §. 53, 6, 4). Wenn durch die communicative Form des φοβηθῶμεν eine Milderung der Mahnung (Lün.) beabsichtigt wäre, so würde der Verf. sie auch in dem abhängigen Satze: μή ποτε . . . τίς ἐξ ὑμῶν beibehalten, also ἐξ ἡμῶν geschrieben haben, denn gerade hier wäre sie viel mehr als dort am Platze gewesen. Aber nur in die Zahl Derer, welche für das Seelenheil der Gemeindeglieder besorgt sein sollen, schließt er sich mit ein, nicht aber in die Zahl Derer, um deren Seelenheil als ein gefährdetes Sorge getragen werden soll. Das richtige Verständniß des communicativen φοβηθῶμεν wird also sein, nicht daß der Verf. bei der Ermahnung der Leser zu solcher Besorgniß sich selbst, als über solche Ermahnung auch nicht erhaben, mit einschließt, sondern vielmehr, daß er die Leser auffordert, sich zu solcher Besorgniß, wie er selbst sie schon hegt, und in C. 3, 7 ff. auch schon ausgesprochen hat, mit ihm zu vereinigen, damit es nicht bloß ein einseitiges, sondern ein allseitiges Sorgen sei. — καταλειπομένης ἐπαγγελίας] ist nicht ein von ὑστερηκέναι abhängiger Genitiv („daß nicht Einer von euch der noch übrigen Verheißung, einzugehen in die Ruhe Gottes, verlustig werde"), denn dann dürfte der Artikel vor καταλειπομένης nicht fehlen; — sondern vielmehr Genit. absol., der aber nicht zu übersetzen ist: „unter Vernachlässigung der Verheißung,

einzugehen in die Ruhe," denn dann müßte ἐπαγγελίας den Artikel bei sich haben. Καταλείπεσθαι kann allerdings auch die Bedeutung vernachlässigt werden haben (Act. 6, 2), daß es aber hier die gewöhnlichere Bedeutung: übrig gelassen werden, übrig bleiben, d. h. noch nicht erfüllt oder eingetreten sein, habe, wird durch das entsprechende ἀπολείπεται in Vs. 6. 9 außer Zweifel gestellt. Ἐπαγγελία ist hier nicht das verheißende Wort (7, 6; 8, 6; 11, 17), sondern die durch dasselbe verheißene Sache (6, 12. 15; 10, 36; 11, 33. 39). Es steht ohne Artikel, weil es nicht individuelle, sondern generische Geltung haben soll. — εἰσελθεῖν] gehört als infinit. epexegeticus (Win. §. 41, 1) zu ἐπαγγελίας. — εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ] sc. τοῦ θεοῦ, d. h. in die vom Psalmisten gemeinte künftige Ruhe Gottes, in Beziehung auf welche er in Ps. 95 so ernstlich mahnt, sich des Mitgenusses an ihr nicht durch Unglauben in gleicher Weise verlustig zu machen, wie die Väter in der Wüste sich der Ruhe des Wohnens im h. Lande durch Unglauben verlustig machten (vgl. zu C. 3, 11). — δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι]. Unter den neueren Auslegern faßt nur noch Ebrard δοκεῖν = meinen: „daß Niemand meine, zu spät gekommen zu sein, in dem Wahne, er lebe zu einer Zeit, wo alle Verheißungen längst erfüllt, und kein weiteres Heil mehr zu erwarten sei, das unsere Anstrengung in Anspruch nehmen könne." Allein, auch abgesehen davon, daß dann der Satz mit μὴ οὖν δοκῶμεν oder wenigstens mit μὴ οὖν φοβηθῶμεν hätte beginnen müssen, wo findet sich in unserem Briefe auch nur die leiseste Spur, die eine solche Verzagtheit bei den Lesern voraussetze? wie ist es überhaupt denkbar, daß ein Jude oder Judenchrist, der so viele Weissagungen der A.-Tl. Propheten von der messianischen Zukunft, an deren Zuverlässigkeit er doch glaubte, noch unerfüllt vor sich hatte, in eine solche Geistesverwirrung habe hineingerathen können. Das zu spät Gekommensein müßte also wenigstens auf die in Rede stehende Verheißung vom Eingehen in die Ruhe Gottes beschränkt, und entweder darauf bezogen werden, daß, nachdem diese Verheißung durch die Besitznahme des h. Landes unter Josua erfüllt war, von einem Eingehen in die Ruhe Gottes nicht mehr die Rede sein könne, — oder darauf, daß die Zeitgenossen Mosis das Eingehen zu dieser Ruhe nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle ihre Nachkommen verwirkt hätten, es also gar nicht stattgefunden habe, noch auch je stattfinden werde. Aber in beiden Fällen hätte τῆς ἐπαγγελίας gesagt werden müssen, und die Undenkbarkeit einer darauf beruhenden Verzweiflung möchte kaum minder stark sein. Δοκεῖν muß daher hier in der durch den Sprachgebrauch völlig berechtigten Bedeutung = videri, scheinen, den Anschein haben, genommen werden, steht aber hier nicht pleonastisch, auch nicht bloß um (wie zu diesem Zwecke auch im Lateinischen oft ein videatur hinzugesetzt werde) der Rede einen feineren und milderen

Ausdruck zu geben (Lün.), noch auch (Del.), um auszudrücken, daß auch schon der bloße Anschein des Zurückgebliebenseins zu fürchten und abzuwenden sei, — sondern weil bei der Frage, ob und wo das ὑστερηκέναι schon als abgeschlossene und darum irreparabele Thatsache (denn dies ist durch das Perfectum ausgedrückt) vorliege, die menschliche Wahrnehmung nicht über ein bloßes videtur hinausreicht. Statt ἐξ ὑμῶν findet sich nur bei Theodoret und ein paar völlig unbedeutenden Minuskeln ἐξ ἡμῶν; die Sixtinische Ausgabe der Vulg. hatte nobis, die Clementinische Revision hat aber vobis restituirt. Ὑστερεῖν heißt: zu spät kommen für Etwas (c. gen.), hinter demselben zurückbleiben, desselben verlustig gehen. Zu ergänzen ist aus dem Vorigen: ἐπαγγελίας ἐξελθεῖν etc. Des zukünftigen Eingehens in die Ruhe Gottes kann man durch Unglauben schon jetzt verlustig gegangen sein.

Vs. 2—5: *Καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.* 3 *εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἴρηκεν Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου· καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.* 4 *εἴρηκεν γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως Καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.* 5 *καὶ ἐν τούτῳ πάλιν Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.*

2 Denn Verheißung haben wir ja, wie auch Jene; aber nichts nützte das gehörte Wort Jenen, als nicht angeeignet durch den Glauben den Hörenden, 3 denn wir gehen ein in die Ruhe, die wir geglaubt haben, wie er gesprochen hat: „Daß ich schwur in meinem Zorn: Wahrlich nicht eingehen sollen sie in meine Ruhe!" obwohl die Werke seit Gründung der Welt fertig waren; 4 denn gesprochen hat er irgendwo über den siebenten Tag also: „Und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken;" 5 und hier wiederum: „Wahrlich, nicht eingehen sollen sie in meine Ruhe!"

Vs. 2. Indem der Verf. sich anschickt, den seine Ermahnung in Vs. 1 motivirenden Zwischensatz καταλειπομένης ἐπαγγελίας als wirklich aus dem Psalmworte in C. 3, 7—11 sich ergebend darzuthun, wiederholt er zunächst in καὶ γάρ ἐσμεν κ. τ. λ. den solchen Beweises bedürftigen Gedanken, und will damit sagen: denn es ist wirklich an dem, daß uns noch Verheißung übrig ist. — καὶ γὰρ ἐσμεν]. Bleek vermißt hier ein ausdrückliches ἡμεῖς als Gegensatz zu κἀκεῖνοι. Und er hätte ein Recht dazu, wenn unser καὶ γάρ nicht anders als durch nam etiam (denn auch) übersetzt werden könnte; denn dann würde καί dem nächstfolgenden Begriffe, also dem ἐσμέν oder vielmehr dem in ihm latenten ἡμεῖς, das dann aber nicht latent hätte bleiben können,

angehören. Aber gerade das Fehlen eines ausdrücklichen ἡμεῖς zeigt, daß unser καὶ γάρ mit ihm nichts zu schaffen hat, und vielmehr durch etenim (denn ja) übersetzt und auf den ganzen Satz bezogen sein will (Krüger §. 69, 32, 21). Der Verf. will nicht sagen: denn auch wir haben Verheißung, sondern: denn Verheißung haben wir ja. Er will das „wir" nicht hervorheben und betonen, damit man es nicht = wir Christen im Gegensatze zu den Gläubigen des A. T. deute, da wir vielmehr in und mit ihnen εὐηγγελισμένοι ἐσμέν, hier nämlich durch Ps. 95. Εὐηγγελισμένοι übrigens, „so passivisch von Personen gebraucht, welchen Heilwärtiges verkündigt wird," ist unserem Briefe nicht bloß „mit Luk. 7, 22; 16, 16 gemeinsam" (Del.), sondern auch mit Matth. 11, 5; findet sich aber nirgends bei Paulus. — καθάπερ] dagegen findet sich im N. T. nur noch bei Paulus. — κἀκεῖνοι] jene, nämlich die soeben in C. 3, 16—19 Erwähnten. — ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους]. Wie öfter im N. T. (Joh. 12, 38; Röm. 10, 16. 17; Gal. 3, 2 ꝛc.) und bei den LXX ist ἀκοή hier passivisch = das Gehörte, Verkündigte, die Predigt, gebraucht (anders in 5, 11). Auch den Classikern ist die passivische Fassung des Wortes nicht fremd, jedoch nur = Gerücht, Ueberlieferung (s. Passow). Del. hat also Recht, wenn er behauptet: aus dem classischen Gebrauch des Wortes allein erkläre sich der apostolische nicht; man müsse das hebräische שְׁמוּעָה hinzunehmen; — woraus aber freilich nicht folgt, daß es bei unserem Verf. unmittelbar auf das Hebr. zurückgehe (vgl. LXX: Jes. 53, 1; Jer. 49, 14 u. ö.). Ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ist also = ἐπαγγελία. Den Zeitgenossen Mosis war die Verheißung eine zwar gehörte, äußerlich aufgenommene, aber sie war μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν], war ihnen nicht durch den Glauben assimilirt, nicht in succum et sanguinem übergegangen. So auch Del., während de W., Lün., Riehm 696 u. A. gegen die instrumentale Geltung des πίστει protestiren, und es vielmehr von συγκεκραμένος abhängig machen = mit dem Glauben vermischt, wobei der Dat. τοῖς ἀκούσασιν entweder als Dat. commodi gefaßt wird (de W.: Denen zu gut, die es vernommen), oder passivisch = ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων, oder endlich (Lün., Riehm) als Dativ der Beziehung statt des Genitivs (τῇ πίστει τῶν ἀκουσάντων), weil dieser das Mißverständniß begünstigt haben würde (Lün.), als habe der Verf. sagen wollen, „daß die Israeliten in der Wüste πίστις zwar besessen, aber mit derselben das vernommene Verheißungswort sich nicht zur Einheit verschmolzen habe, während er durch τῇ πίστει ἀκούσασι überhaupt das Vorhandensein von πίστις bei ihnen in Abrede stellt"(?). Der dafür geltend gemachte Grund: „Denn offenbar liegen in τῆς ἀκοῆς und τῇ πίστει für den Adversativsatz die Gedankenmittelpunkte, während τοῖς ἀκούσασι nur die schon aus ἐκείνους bekannte Personbeziehung

wieder aufnimmt," spricht vielmehr für unsere, als für die gegnerische Auffassung. Denn ἀκοή und πίστις, Predigt und Glaube, sind die beiden Mittel (Instrumente) der Heilsaneignung (Röm. 10, 17); schon darum liegt es näher, auch πίστει hier als Mittel oder Instrument für die Vermischung des gehörten Wortes mit den Personen, die es gehört, zu fassen. Noch weit mehr aber wird sich diese Auffassung empfehlen, wenn wir berücksichtigen, wie geläufig unserem Verf. der Ausdruck πίστει in diesem Sinne ist, denn im 11. Cap. kommt er nicht weniger als 18mal so vor, und das gleichbedeutende διὰ πίστεως außerdem noch 6, 12; 11, 33. 39. Auch die Definition des Glaubens in 11, 1 will zu der gegnerischen Auffassung nicht passen, denn während nach dieser der Glaube schon vor der ἀκοὴ τῶν ἐλπιζομένων καὶ οὐ βλεπομένων da sein muß, um sie aufnehmen zu können, ist er nach 11, 1 ὑπόστασις ἐλπιζομένων καὶ ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, kann also nicht vor deren ἀκοή da sein, sondern entsteht erst durch die ἀκοή. Dagegen stimmen wir Lün.'s Bemerkung: „τοῖς ἀκούσασιν, nicht das bloße pron. demonstr., setzt der Verf., um solchergestalt nochmals das Hören dem Glauben contrastvoll gegenüberzustellen" bei. — Aber ist denn die L.-A. συγκεκραμένος (συγκεκραμμένος) berechtigt? Müssen wir nicht vielmehr nach überwältigender Uebereinstimmung fast aller gewichtigen Codices, der meisten Uebersſ. u. Kvv.*) mit Tischd. (1. 2. A.) u. Lachm. συγκεκραμένους lesen? Man müßte dann erklären: „Aber das gehörte Wort nützte Jenen nichts, da sie sich nicht im Glauben vermischten mit (nicht sich anschlossen) Denen, die es hörten (d. h. die ihm gehorsam waren)" sc. Josua und Kaleb Num. 14, 30, — was schon sprachlich unthunlich ist, denn das συγκεράσαι wäre in diesem Sinne eben so unerhört und unangemessen, wie das quid pro quo des ἀκούειν für ὑπακούειν schon an sich, vollends aber bei der Correspondenz des ἀκούσασιν mit ἀκοή, unzulässig und unmöglich ist. Ueberdem ist diese Auffassung aber auch mit C. 3 unverträglich, denn dort hat der Verf. das ganze israelitische Volk als ungläubig und verworfen dargestellt, und die beiden vereinzelten Ausnahmen von Josua und Kaleb ganz ignorirt. Das hat auch Bleek erkannt, und, da er dennoch von dem so stark bezeugten Accus. nicht lassen kann, sich zu der völlig willkürlichen Correctur des ἀκούσασι in ἀκούσμασι entschlossen („Nichts nützte ihnen das Wort der Verkündigung, da sie sich mit dem Verkündigten nicht einigten"), wie ähnlich schon Theodor v. Mopſ. τοῖς ἀκουσθεῖσι gelesen wissen will. Uebrigens steht es aber auch mit der Bezeugung der L.-A. συγκεκραμένος lange nicht so schlimm, daß man berechtigt wäre, sie mit Bl. nicht einmal als L.-A., sondern nur als Conjectur anzuerkennen. Denn

---

*) So bei A. B. C. D[1]. D[3]. E. K. L. M. etc. Cyr. Al. Macar. Chrys. Theodoret. Phot., Copt. Aeth. Arm. Slav. etc.

für den Nomin. tritt schon das überaus gewichtige Zeugniß der Peschito ein, ferner die Itala, Vulg. u. Arabs Erp., ebenso (einmal) Cyrill v. Alex. (der indeß auch einmal den Acc. hat), Lucifer von Cal. und 5 Minuskeln; — und neuerdings ist die Zahl dieser Zeugen auch noch durch den gewichtigen Cod. Sin. (συγκεκερασμένος) vermehrt worden; — so daß Tischd. (noch vor Benutzung des Cod. Sin.) in der 7. A. sich berechtigt halten konnte, sie zu restituiren.

Vs. 3. Εἰσερχόμεθα*) γάρ]. Das γάρ will weder (de W.) das erste Satzglied von Vs. 2: καὶ γάρ ἐσμεν εὐαγγελισμένοι allein, noch auch (Del., Riehm 800) dieses mit dem zweiten zusammengenommen begründen, — denn das Eingehen in die Ruhe Gottes ist nicht der Grund, sondern die Folge der dahin lautenden Verheißung, — sondern (Bl., Lün.) allein das zweite: οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ., wozu schon die Correspondenz des πιστεύσαντες in Vs. 3 mit dem πίστει in Vs. 2 b nöthigt. Freilich könnte man, da Vs. 2 b nicht von uns Christen, sondern von den Zeitgenossen Mosis handelt, εἰσέρχονται oder vielmehr εἰσῆλθον statt εἰσερχόμεθα erwarten. Dennoch ist das εἰσερχόμεθα wohlbedacht und absichtlich vorgezogen. Schon die Wahl, nicht eines Präteritums, sondern des Präsens (welches, wie häufig, das Zukünftige, als absolut gewiß und zuverlässig, schon als gegenwärtig schaut) zeigt, daß der Verf. das οὐκ ὠφέλησεν αὐτούς des vor. V. nicht durch den eventuellen Ausgang, den der Unglaube Jener nahm, als thatsächlich, sondern vielmehr durch die allgemeine, zu allen Zeiten und unter allen Umständen gültige Wahrheit, daß nur, wer glaubt, der Verheißung theilhaftig werden könne, es als nothwendig begründen will. Er sagt daher communicativ, sich und seine Zeitgenossen und alle Generationen der Heilsgemeinde mit Jenen zusammenfassend: εἰσερχόμεθα, wobei das latente ἡμεῖς durchaus nicht betont, und deshalb auch nicht ausgedrückt ist. Nur wenn ἡμεῖς dabei stände, also einen Gegensatz forderte, würde man es durch: wir Christen deuten müssen. Allerdings beabsichtigt der Verf. aber durch die communicative Form der Rede, auch ausdrücklich hervorzuheben, daß diese Wahrheit wie Jenen so auch uns Christen noch gelte. — Nun gewinnt auch das folgende καθὼς εἴρηκεν κ. τ. λ.] sein rechtes Verständniß: es soll die so eben ausgesprochene allgemeine Wahrheit, daß nur die πιστεύσαντες in die Ruhe Gottes eingehen, nach ihrer negativen Seite durch das Wüstenbeispiel erläutert und belegt werden. Zu εἴρηκεν ist selbstverständlich ὁ θεός zu ergänzen. — Das mit ὡς (= so daß) beginnende Citat ist schon oben bei C. 3, 11 erläutert worden. —

*) A. C. lesen: εἰσερχώμεθα οὖν, aber „mit einer Ermahnung ist das folgende πιστεύσαντες unvereinbar, statt dessen πιστεύοντες oder διὰ πίστεως gesetzt sein müßte" (Lün.).

καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων]. Die Conjunction καίτοι wird von den Attikern nur bei Einführung eines selbständigen Satzes gebraucht (so auch Joh. 4, 2 u. Act. 14, 17; 17, 27); bei späteren Schriftstellern auch wie hier = καίπερ bei Participien und Participialsätzen (Krüger §. 56, 13, 2). Sie heißt immer: und doch, oder: obgleich, nie: und zwar. — τῶν ἔργων] sc. τοῦ θεοῦ, d. h. die Schöpfungswerke Gottes. — κόσμου] steht ohne Artikel, = eines Seins, welches Welt ist. — γενηθέντων]. Das Medium γίνομαι heißt: das Dasein erhalten, ins Dasein eintreten; das von den Attikern vermiedene Passivum ἐγενήθην heißt: ins Dasein gesetzt worden sein, vollbracht, fertig sein. — Dieser mit καίτοι beginnende Satz kann nicht besagen wollen (Lün.): „obwohl die Werke schon seit Gründung der Welt vollbracht waren, und demzufolge die κατάπαυσις Gottes etwas längst Vorhandenes und in Bereitschaft Liegendes war, woran die Israeliten, wenn sie gläubig gewesen wären, gar wohl (?) hätten Antheil erhalten können;" denn das wäre ein ganz und gar unwahrer Gedanke: Die Werke Gottes, um welche es sich bei dieser Ruhe handelt, waren nicht schon seit Gründung der Welt vollbracht, sondern sollten erst noch in der Fülle der Zeit vollbracht werden; darum war auch die betreffende Ruhe Gottes nicht ein schon längst Vorhandenes und in Bereitschaft Liegendes, woran die Israeliten also auch nicht, selbst wenn sie in der Wüste sich eben so gläubig und folgsam erwiesen hätten, wie sie in der That ungläubig und halsstarrig sich zeigten, gar wohl sogleich hätten Antheil erhalten können. Auch nicht einmal das ruhige Wohnenkönnen im h. Lande war damals schon für die Israeliten in Bereitschaft; denn vorerst mußte noch Gott sie dorthin führen, und dort angekommen die Kanaaniter vor ihnen her vertreiben. Noch viel weniger aber hätten die Israeliten damals schon, auch wenn sie gläubig gewesen wären, wie sie es nicht waren, an der Ruhe des messianischen Reiches, von der der Psalmist und mit ihm unser Verf. doch redet, sofort Antheil erhalten können. — Der Verf. will vielmehr sagen: In Ps. 95 ist von dem Eingehen der Menschen in die Ruhe Gottes als einem erst noch künftigen die Rede, obwohl nach Gen. 2, 2 Gott nach Vollendung des Sechstagewerkes von allen seinen Werken ruhte, diese also damals schon γενηθέντα, d. h. fertige, insofern also zur Ruhe gelangte waren; — aber dieser Widerspruch findet darin seine Lösung, daß dort eine andere Ruhe Gottes als hier gemeint ist: dort die Ruhe von seinen Schöpfungswerken, hier die Ruhe von seinen Erlösungswerken; in jene Ruhe des Geschaffenseins sind die Menschen als Geschöpfe (ἔργα) Gottes schon längst eingegangen, in diese Ruhe des Erlöstseins sollten sie damals und sollen sie auch jetzt erst noch eingeführt werden.

Vs. 4 giebt den Schriftbeweis aus Gen. 2, 2 für den im

Vorigen ausgesprochenen Satz, daß die Schöpfungsruhe Gottes, und mit ihr auch die Ruhe des Geschaffenseins der Geschöpfe (τῶν ἔργων) eine schon längst vorhandene sei. — εἴρηκεν] sc. ὁ θεός, nicht ἡ γραφή, denn dies εἴρηκεν gehört auch noch zu dem καὶ πάλιν, womit in Vs. 5 eine Rede Gottes eingeführt wird. — πού] vgl. zu 2, 6. — περὶ τῆς ἑβδόμης] sc. ἡμέρας. — κατέπαυσεν] hier wie in Vs. 10 intransitiv = ruhen, in Vs. 8 dagegen transitiv = zur Ruhe bringen. Der intransitive Gebrauch des Wortes ist den Classikern fremd.

Vs. 5 führt nochmals das über die Zeitgenossen Mosis ergangene Verwerfungsurtheil vor, weil eben daraus sich ergiebt, was der Hauptgedanke der vorliegenden Argumentation ist, daß nämlich auch nach dem Eingetretensein der in Gen. 2, 2 gemeinten Ruhe noch eine Ruhe bevorstehe, d. h. daß der Ruhe des Geschaffenhabens auf Seiten Gottes und des Geschaffenseins auf Seiten der Geschöpfe die Ruhe des Erlösthabens auf der einen Seite und des Erlöstseins auf der anderen folgen werde. — ἐν τούτῳ], τόπῳ zu ergänzen ist nicht nöthig. Es steht neutrisch = hier, wie 5, 6: ἐν ἑτέρῳ = anderswo. Die locale Beziehung wird durch die Präpos. ἐν dargeboten. — πάλιν] sc. εἴρηκεν. — περὶ τῆς ἑβδόμης] sc. ἡμέρας.

Vs. 6—10: *Ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον διὰ ἀπείθειαν, 7 πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν, Σήμερον, ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προείρηται Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν. 8 εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας. 9 ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. 10 ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.*

6 Da es nun erübrigt, daß welche eingehen in dieselbe, und die, welche früher die Verheißung empfangen hatten, nicht eingingen wegen des Ungehorsams, 7 so bestimmt er wiederum einen Tag „Heute“, in David sprechend nach so langer Zeit, wie im Vorigen gesagt ist, „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen.“ 8 Denn wenn sie Josua zur Ruhe gebracht hätte, so würde er wohl nicht nachher von einem andern Tage reden. 9 Demnach erübrigt noch eine Sabbatsfeier dem Volke Gottes, 10 denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der ruhet auch selbst von seinen Werken, gleich wie von den eigenen Gott.

Vs. 6. Der Verf. hat in Vs. 3—5 nachgewiesen, daß die Wahrheit seines in Vs. 1 ausgesprochenen Satzes: καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ durch das schon geschehene Eingehen der Kreatur in die Schöpfungsruhe Gottes

nicht beeinträchtigt wird; deshalb wiederholt er ihn hier als von dieser Seite unantastbar in den Worten: ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, wobei αὐτήν auf die in Vs. 5 genannte κατάπαυσις, deren die Zeitgenossen Mosis verlustig gingen, sich bezieht. Τινάς, ganz unbestimmt „Irgendwelche", nicht, wie Del. will, Andere als jene, denen die Verheißung zuerst gegeben war, denn auf diese kommt der Verf. erst im zweiten Satztheile zu sprechen, während er im ersten das ἀπολείπεσθαι τινὰς εἰσελθεῖν vorerst noch lediglich vom Standpunkte der schon eingetretenen Schöpfungsruhe betrachtet. — καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον]. Wie das ἀπολείπεσθαι τινὰς εἰσελθεῖν dadurch keinen Abbruch erleidet, daß das Eingehen in die Schöpfungsruhe Gottes schon hinter uns liegt, so auch nicht dadurch, daß den Zeitgenossen Mosis ein Eingehen in die Erlösungsruhe verheißen war, denn diese: οὐκ εἰσῆλθον διὰ ἀπείθειαν. In 3, 19 hatte er gesagt: διὰ ἀπιστίαν; dieses ist die Wurzel, jenes die Frucht. Daß aber, wenn auch nicht sie selbst, so doch ihre Kinder unter Josua's Leitung eingingen, und dies als dritte Instanz gegen sein ἀπολείπεσθαι τινὰς εἰσελθεῖν geltend gemacht werden kann, scheint der Verf. außer Acht zu lassen. Aber es scheint nur so, denn in Vs. 8—10 geht er auch darauf ein.

Vs. 7 liefert den Nachsatz zu dem ἐπεί des vor. Verses; πάλιν schließt sich aber nur dem zweiten Gliede des Vordersatzes an. — τινὰ ὁρίζει ἡμέραν]. Die ἡμέρα, welche Gott von Neuem festsetzt, ist der Tag der vollkommenen Erfüllung, und weil das Eintreten dieses Tages dem göttlichen Wissen allein vorbehalten blieb, wird er mit dem pron. indef. τινά bezeichnet. Das nächstfolgende σήμερον kann schon deshalb nicht als Apposition zu τινὰ ἡμέραν angesehen werden (Bl. de W.), denn mit σήμερον ist nicht der Tag der Erfüllung, sondern die Zeit der Erwartung und Bewährung gemeint. Vielmehr beginnt (Lün., Del.) das Citat schon mit dem ersten σήμερον, und dieses wird, nach Einschiebung des participialen Zwischensatzes (ἐν Δαυίδ κ. τ. λ.), des Nachdrucks sowohl wie der Deutlichkeit wegen wieder aufgenommen. — ἐν Δαυίδ] nicht (Bl., Ebr.) nach Analogie von Röm. 11, 2 (ἐν Ἠλίᾳ, d. h. in dem von Elias handelnden Schriftabschnitte) = beim David, d. h. im Psalmbuche, sondern (wie C. 1, 1: ἐν τοῖς προφήταις) = in David als dem Organe seiner Offenbarung. — λέγων] sc. Gott. — Im masorethischen Texte ist der 95. Ps. zwar anonym, aber bei den LXX, die unser Verf. benutzte, ist er durch die Ueberschrift als ein davidischer bezeichnet. — μετὰ τοσοῦτον χρόνον] nach so langer Zeit, nämlich der zwischen Moses und David liegenden. — προείρηται] so die meisten gewichtigen Zeugen*), gegen die L.-A. der

*) Namentlich: ℵ. A. C. D¹. E¹., mehrere Minuskk., Syr. utr. Copt. Arm. Vulg. Cyr. Al. Chrysost. Theodoret. Lucif.

Rec. (εἴρηται). Das προ- weist darauf hin, daß der Verf. diese Stelle schon vorher (3, 7. 15) citirt hat.

Vs. 8. Der bei Vs. 7 unbeachtet gebliebene Einwand, daß ja doch Josua die Israeliten schon in die verheißene Ruhe eingeführt habe, findet nun eine nachträgliche und eingehendere Beachtung, als ihm dort hätte zu Theil werden können. — εἰ γάρ]. Dies γάρ hat den nicht ausgesprochenen, aber von selbst sich ergebenden Gedanken zur Voraussetzung: Ihr dürft mir aber nicht einwenden, daß schon Josua sie zur Ruhe gebracht habe, denn wenn das schon die wahre, volle und erschöpfende Erfüllung jener Verheißung hätte sein sollen, so würde David in Ps. 95 von der verheißenen Ruhe nicht als einer noch zukünftigen und durch Unglauben noch zu verlierenden haben reden können. — εἰ γάρ . . . οὐκ ἄν]. Wenn der Redende die Bedingung und ihre Folge als nicht wirklich vorstellen will, so gebraucht er im Vorder- und Nachsatze Indicative historischer Tempora, im Vordersatze mit εἰ; im Nachsatze meist mit ἄν, weil die Folge meist noch als eine doch von Umständen abhängige erscheint; es fehlt, wenn man sie als unausbleiblich bezeichnen will (Krüg. §. 54, 10, 1). — αὐτούς] sc. τοὺς πρότερον εὐαγγελισθέντας Vs. 6. — Ἰησοῦς] das nach Vorgang der LXX gräcisirte יְהוֹשֻׁעַ. — κατέπαυσεν] hier transitiv, vgl. zu Vs. 4. — μετὰ ταῦτα] ist als Wiederaufnahme des λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον aus Vs. 7 mit ἐλάλει, nicht mit ἄλλης ἡμέρας zu verbinden.

Vs. 9. Schlußfolgerung aus Vs. 8, durch welche der in Vs. 6 a aufgestellte Satz als durch Ps. 95 gerechtfertigt und von dieser Seite unantastbar wiederholt wird. — ἄρα] hat den Begriff des aus einer vorliegenden Thatsache Ersichtlichen = demnach (Krüg. §. 69, 8). Doch entfernt sich der Verf. durch die Voranstellung desselben vom classischen Sprachgebrauche, wo es nur postpositiv vorkommt. Im N. T. ist die Voranstellung aber nicht ungewöhnlich, vgl. Win. §. 61, 6 (6. Aufl. §. 61, 5). — σαββατισμός] kommt außer hier nur noch bei Plutarch vor. Abgeleitet ist das Wort von dem hellenistischen Verbum σαββατίζειν, womit die LXX das hebr. שָׁבַת übersetzen, wo es den Sabbat halten oder feiern heißt (Ex. 16, 30; Lev. 23, 32 2c.). Daher ist σαββατισμός hier keineswegs gleichbedeutend mit der κατάπαυσις in 3, 11. 18; 4, 1. 3. 5. 10. 11. Dort ist immer von der Ruhe Gottes die Rede, während das Subject unseres σαββατισμός nicht Gott, sondern das Volk Gottes ist. Wohl aber deckt sich unser ἀπολείπεται σαββατισμός mit dem ἀπολείπεται εἰσελθεῖν εἰς κατάπαυσιν αὐτοῦ in Vs. 6. Der Sabbatismos des Volkes Gottes ist eben das Eingegangensein in die Katapausis Gottes. Widersinnig aber wäre es, von einem σαββατισμός τοῦ θεοῦ zu reden. Uebrigens ist auch hier nicht (Del.) „der Schöpfungssabbat Gottes“ gemeint, „der zum Sabbat alles Geschaffenen

werden soll," sondern der Erlösungssabbat, an welchem Gott ruhen wird von seiner Erlösungsarbeit, und zu dessen Mitgenuß er die Erlösten einführen wird. — τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ] das A.-Tl. Bundesvolk in seiner N.-Tl. Verfassung und Verklärung, vgl. Gal. 6, 16: ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

Vs. 10 ist allerdings (Lün.) Rechtfertigung des in Vs. 19 gebrauchten Ausdrucks σαββατισμός, aber aus dem Wesen und Begriff der damit ausgedrückten Sache, und indem er diese entfaltet, vervollständigt er zugleich den in Vs. 8 aus der Schrift geführten Beweis, daß die Ruhe, zu welcher Josua eingeführt, noch nicht die volle und wahre Ruhe gewesen sein könne, durch einen zweiten aus der Natur der Sache geführten Beweis, der also lautet: Wer in die Katapausis Gottes eingegangen ist (und das ist ja Wesen und Begriff des im vorigen Verse genannten σαββατισμός), der muß auch ebenso von seinen Werken ruhen (vgl. Apok. 14, 13), wie Gott von den seinigen. Nun aber, das mußte jeder Leser sich selbst sagen, auch ohne daß der Verf. nöthig hatte, es ihm ausdrücklich vorzuhalten, — nun aber zeigt jeder Blick auf die Geschichte des Volkes Gottes von Josua an bis auf die Gegenwart, daß dasselbe noch fortwährend aller Noth, Arbeit und Mühe des irdischen Lebens unterworfen geblieben, also noch nicht in die wahre Ruhe Gottes eingegangen sein kann. — ὁ γὰρ εἰσελθών] ist nicht Christus, der eingegangen, nachdem er die Erlösungswerke vollbracht (Ebr.), wozu der Zusammenhang gar keine Berechtigung bietet, sondern (Bl., Lün., Del.) ganz allgemein: Jeder, der eingegangen ist. — εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ] sc. τοῦ θεοῦ. — ἀπὸ τῶν*) ἔργων αὐτοῦ] sc. τοῦ εἰσελθόντος.

Vs. 11—13: *Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας.* 12 *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ δικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας·* 13 *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.*

11 Lasset uns daher uns beeifern, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand falle in dasselbige Beispiel des Ungehorsams. 12 Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirkungskräftig und schneidender über jegliches zweischneidige Schwert, und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Fugen und Mark, und ist ein Richter der Empfindungen und Gedanken des Herzens; 13 und nicht ist eine Kreatur verborgen vor ihm, sondern Alles

---

*) D¹. E. lesen πάντων τῶν ἔργων, wie in Vs. 4.

ist nackt und bloßgestellt den Augen Dessen, mit dem wir zu thun haben.

Vs. 11. Rückkehr zu der in Vs. 1 ausgesprochenen Mahnung und Warnung, die jetzt um so gewichtiger sich geltend macht, als sie nun auf dem in Vs. 2—10 geführten Beweise ruht, daß allerdings dem Volke Gottes noch ein Eingehen in die Ruhe Gottes bevorstehe. — σπουδάσωμεν] Conj. Aor. wie φοβηθῶμεν in Vs. 1. — ἐν τῷ αὐτῷ παραδείγματι] nämlich das Beispiel, welches die Zeitgenossen Mosis gegeben haben (3, 8—11). Die Construction der Präp. ἐν c. dat. bei einem Verbum der Bewegung beruht auf derselben Breviloquenz, die uns schon in 2, 3 entgegentrat, nur daß hier umgekehrt die Bewegung im Verbum und die Ruhe in der Präposition ausgedrückt ist (gerade bei πίπτειν ist diese Construction auch den Classikern geläufig, vgl. Passow I, 909 u. II, 924). Es soll das Unheilvolle des Hineinfallens εἰς τὴν ἀπείθειαν zugleich als ein Bleiben ἐν τῇ ἀπειθείᾳ gekennzeichnet, und somit durch das Aufgehen des εἰς in das ἐν schon hier der Gedanke angedeutet werden, den der Verf. nach seinem ganzen furchtbaren Ernste in C. 6, 4—6 und dann nochmals in C. 10, 26. 27 ex professo entwickelt. Eine ganze Reihe von Auslegern faßt aber das πέσῃ selbständig = zu Fall kommen, zu Grunde gehen (wie Röm. 11, 11); wobei Einige (z. B. Bleek) sogar die Wahl dieses Verbums durch 3, 17: ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ bedingt glauben. Statt ἐν ὑποδείγματι, meint Bleek, hätte auch εἰς ὑπόδειγμα gesetzt sein können: zu gleichem Beispiele. Aber auch die Präp. ἐν sei angemessen, sie zeige den Zustand an, in dem Jemand sich befinde, wenn die Strafe des Ungehorsams über ihn ergeht, — wovon aber hier nicht die Rede ist. Auch Del., dem Riehm 774 beistimmt, faßt πέσῃ hier selbständig, und ἐν gleich dem hebr. ב essentiae als das des Zustandes oder Befundes: damit nicht Jemand falle, d. h. zu Grunde gehe, ein gleiches Warnungsbeispiel darstellend, wie jenes der Wüstenpilger. Allein das Herbeiziehen eines hebr. Sprachgebrauchs, der nicht auch im gemeinen Griechisch sein Analogon hat, ist ein bei unserm Verf. übel angebrachtes und unberechtigtes. Auch könnte, wie Lün. bemerkt, wenn πέσῃ selbständig wäre, und also der Hauptnachdruck des Satzes darauf läge, es nicht in so untergeordneter, tonloser Weise zwischen die übrigen Worte eingeschaltet sein, sondern hätte gleich an den Anfang des Satzes gestellt werden müssen: ἵνα μή τις πέσῃ κ. τ. λ. Wenn aber Del. sich darauf steift, daß für πίπτειν ἐν vom Hineingerathen in einen ethischen Zustand es schlechthin keinen hellenistischen Beleg gebe, und innerhalb der classischen Literatur kaum andere als Dichterstellen, — so ist Ersteres eine unbillige Forderung; auch Beispiele für das Hineinfallen in einen physischen Zustand könnten schon genügen (z. B. LXX Ps. 35, 8; 141, 10; Pred. 11, 3), — und bei Letz-

terem vergißt er, daß überhaupt die spätere (rhetorisirende) Zeit einer Sprache gern in die gewöhnliche Diction aufnimmt, was der ältere Sprachgebrauch nur in der Poesie zuließ.

Vs. 12. Weitere Begründung des σπουδάσωμεν in Vs. 11 durch Hinweis auf die Alles durchdringende, richtende und rächende Energie des Wortes Gottes der ἀπείθεια des Menschen gegenüber. — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ]. Darunter ist nicht, wie viele ältere Ausleger meinten, der ewige, persönliche Logos Gottes, den unser Verf. als solchen stets υἱός, nie λόγος nennt, sondern ganz allgemein, was Gott sowohl ἐν τοῖς προφήταις wie demnächst ἐν υἱῷ geredet hat (1, 1), zu verstehen. Was aber vom Gotteswort im Allgemeinen gilt, das gilt selbstverständlich auch insbesondere und in eminentem Maße von dem Gottesworte, auf welches der Verf. im Vorigen seine ganze Argumentation gegründet hat, nämlich Ps. 95, 7—11. Das Wort Gottes ist zunächst nun kein todtes, sondern ein ζῶν, ein lebendiges, und bewährt sein Leben darin, daß es ἐνεργής, wirkungskräftig ist, und wenn die Bewährung seiner Energie, den Menschen zum Heil zu führen, durch dessen Unglauben verhindert wird, so bewährt es sicher darin seine Energie, daß es ihn richterlich darniederschlägt und verdammt; — ζῶν ist es in sich, ἐνεργής nach Außen hin, denn hier zeigt es sich: τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον], schneidender als ein zweimündiges, d. h. zweischneidiges Schwert (so auch bei Eurip., s. Passow, bei den LXX Richt. 3, 16; Spr. 5, 4; Ps. 149, 6; Sir. 21, 3 und im N. T. Apok. 1, 16; 2, 12), welches als solches leichter und sicherer ein- und durchdringt, als ein gewöhnliches einschneidiges Schwert. Die Vergleichung mit einem Schwerte wird herbeigezogen, weil dieses der Ausrichter menschlich-richterlicher Rache ist, und daher sich zum Bilde göttlich-richterlicher Strafausübung eignet. Auch Christus schreibt dem Worte, das er verkündigt hat, richterliche Macht zu (Joh. 12, 48). — καὶ διικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ*) πνεύματος]. Das Bild vom Schwerte festhaltend, stellt nun der Verf. die richterlich strafende Wirkung des göttlichen Wortes als eine bis in das innerste Mark des menschlichen Geistes- und Seelenlebens durchdringende, den ganzen Menschen durchbohrende und zerhauende Function dar. Der leibliche Schmerz, den das bis zum innersten Marke des Leibes durchdringende leibliche Schwert verursacht, hat sein Analogon in der quälenden, hoffnungslosen Gewissenspein, die das ihn durchbohrende geistliche Schwert des Wortes Gottes in ihm erweckt. Diese Pein ergreift ihn an seinem ganzen inneren Sein. — Unser Brief liefert uns nicht hinreichende Data, um die psychologischen und anthropologischen Anschauungen des

*) Rec.: τε καί gegen א. A. B. C. H. L. etc. und viele Kdv. „Zusatz zur Gleichmäßigkeit mit dem nachfolgenden Satzgliede: ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, in welchem τε bei keinem Zeugen fehlt“ (Lün.).

Verf. authentisch feststellen zu können. Aber dennoch werden wir wohl kaum irren, wenn wir voraussetzen, daß auch bei ihm ψυχή das niedere, sinnliche Leben, das sensitive Princip des Menschen, den Sitz seiner Empfindung von Lust und Unlust, so wie die Triebkraft seiner leiblichen Bewegung und Thätigkeit bezeichne; — πνεῦμα dagegen hier sicher nicht den durch die Wiedergeburt dem Christen verliehenen Geist Gottes (6, 4), sondern den ihm durch die Schöpfung verliehenen kreatürlichen Geist, nämlich die denkende Kraft im Menschen, das Princip seiner Persönlichkeit, seiner sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit; während die ἁρμοὶ καὶ μυελοί die innerlichsten und wesentlichsten Bestandtheile des Leibes repräsentiren. Sie kommen aber hier nicht nach ihrer körperlichen Stofflichkeit in Betracht, sondern als die Träger der Seele und des Geistes. Die μυελοί = das Mark, wahrscheinlich mit Einschluß des Gehirns, sind wohl als die Organe des Denkens und Empfindens, — die ἁρμοί dagegen als die Organe der Bewegung und Thätigkeit gedacht. Der μερισμός, den das Wort Gottes im Menschen bewirkt, ist nun aber nicht zu denken als eine Scheidung der Seele vom Geiste, und der Fugen vom Marke, noch auch als eine Scheidung der Seele und des Geistes von Fugen und Mark, sondern jedes von ihnen wird für sich und in sich durchbohrt oder zerhauen, jedes empfindet in seinem Bereiche die Pein der durch das strafende und verdammende Wort Gottes verursachten rettungslosen Gewissenspein, und zwar werden Seele und Geist nicht bloß an der Oberfläche ihres Seins verwundet, sondern die schneidende Macht des Schwertes dringt durch bis in Mark und Fugen, als der leiblichen Basis, in der sie wurzeln. So stellt sich das zweite Paar: ἁρμοί τε καὶ μυελοί als Steigerung des ersten Paares ψυχὴ καὶ πνεῦμα dar, und wird der bildlichen Bedeutung jener Rechnung getragen, ohne daß man nöthig hätte, mit Lün. die leibliche Beziehung derselben zu verkennen und sie als Mark und Fugen des Geistes und der Seele selbst anzusehen, — was zwar wohl bei μυελός (Eurip. Hipp. 255 f. und Themist. Or. 32: μυελὸς τῆς ψυχῆς), bei ἁρμοί aber schwerlich belegbar ist; — oder andererseits mit Del. von „widergöttlichen Potenzen der Leiblichkeit, welche ganz und gar bis in alle Gelenke und Marke (Kopfmark, Rückenmark) ein Sitz der Sünde und des Todes geworden sind", zu reden. In ganz ähnlicher Weise schildert auch Philo in s. Schr. Quis rer. divinarum haeres die tief einschneidende und trennende Kraft des göttl. Logos (s. bei Bl. u. Lün.). — Was auf diese Weise bildlich ausgesprochen ist, sagen nun die folgenden Worte καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας] ohne Bild. Wenn das Wort Gottes als ein richterlich strafendes in das innere Geistes- und Seelenleben des Menschen eindringt, so hilft kein Verstecken und Uebertünchen, kein Entschuldigen und keine Selbstbelügung mehr; was im Menschen

ist, wird als das, was es in Gottes Augen ist, erkannt und verurtheilt. Die ἐνθυμήσεις sind das was im θυμός, die ἔννοιαι das was im νοῦς Gestalt gewonnen hat. Der θυμός aber entspricht als der Sitz des Begehrens, Empfindens und Fühlens der ψυχή, der νοῦς als Sitz des Denkens dem πνεῦμα, während καρδία, als das gemeinsame Centrum des ganzen innern Lebens, die zusammenfassende Einheit beider ausdrückt.

Vs. 13. ἐνώπιον αὐτοῦ] geht nicht (Ebr.) auf λόγος τοῦ θεοῦ in Vs. 12 zurück, sondern auf θεοῦ allein, da eine solche Personification des gesprochenen Wortes, gar mit Beilegung von Augen, ganz unerhört wäre. Beziehen wir aber αὐτοῦ auf Gott, so ist Vs. 13 nicht weitere Ausführung desselben, sondern Einführung eines neuen Gedankens, einer neuen Begründung der in Vs. 11 ausgesprochenen Warnung vor der ἀπείθεια; Vs. 12 begründet diese Warnung durch die Unausbleiblichkeit der Gewissenspein, die das Wort Gottes im Menschen wirkt, wenn es mit richterlicher Schärfe ihm ins Herz dringt, — Vs. 13 dagegen durch die Allwissenheit Gottes, vor dessen Alles durchdringenden Augen die ἀπείθεια, so sehr der Mensch sie auch verhüllen und beschönigen mag, doch nackt und bloß vorliegt. — κτίσις] ist nicht ein vom Menschen Geschaffenes, nämlich die ἐνθυμήσεις καὶ ἔννοιαι τῆς καρδίας des vor. V., sondern das von Gott Geschaffene, hier der Mensch selbst, der als ein Geschöpf Gottes auch durch und durch von Gott erforscht und erkannt wird. Daß τραχηλίζειν hier die Bedeutung entblößen oder dem Anblicke bloßstellen haben müsse, ist aus dem Zusammenhang ersichtlich. Seiner Ableitung von τράχηλος = Hals, Nacken nach heißt τραχηλίζειν: collum retorquere, den Hals zurückbiegen. Dies geschieht nicht nur bei Opfer- und andern Schlachtungen, um des Thieres Hals dem Schlachtmesser bloß zu stellen, sondern auch bei Thieren und Menschen, um sie zu nöthigen, sich ins Angesicht sehen zu lassen. Offenbar ist Ersteres (Lün.) hier eine weniger passende Grundlage als Letzteres, das wir daher als Ausgangspunkt vorziehen (vgl. auch Stephani thes. s. h. v.), ohne jedoch mit Bleek und de Wette speciell und ausschließlich an die von Suet. Vitell. 17 u. Plin. Paneg. 34, 3 bezeugte Sitte zu denken, derzufolge einem zur Richtstätte geführten Verbrecher gewaltsam der Hals zurückgebogen wurde, um sein Gesicht offen und frei den Augen aller Zuschauer bloßzustellen. — πρὸς ὅν] geht auf αὐτοῦ (Gott) zurück. — πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος] ist nicht = περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος in 5, 11 (= von dem wir jetzt eben reden), welches gar zu matt und müssig dastehen würde. Auch heißt es nicht: „Dem wir Rechenschaft abzulegen haben", denn dann müßte das fut. ἔσται dabei stehen; λόγος ist vielmehr in der nicht ungewöhnlichen Bedeutung = negotium zu fassen (vgl. die classischen Belege bei Bleek und aus den LXX

1 Kön. 2, 14 u. 2 Kön. 9, 5), also, wie Calvin treffend erläutert: hujus orationis hic est sensus, Deum esse, qui nobiscum agit, vel cum quo nobis est negotium, ideoque non esse ludendum quasi cum homine mortali, sed quoties verbum ejus nobis proponitur, contremiscendum esse, quia nihil ipsum lateat.

Dritter Theil des Briefes.

Cap. IV, 14. — X, 39.

Hat der Verf. im ersten Theile (C. 1. 2) die Erhabenheit Christi über die Engel als die Verkünder des sinaitischen Grundgesetzes, und im zweiten (3, 1—4, 13) seine Erhabenheit über Moses als den grundlegenden Mittler des alten Bundes zur Basis seiner Ermahnungen gemacht, so hat er sich dadurch den Weg gebahnt zu dem eigentlichen Hauptthema seines Briefes, nämlich der Beweisführung der Erhabenheit des N.-Tl. Hohenpriesterthums Christi über das A.-Tl. in Aaron repräsentirte Hohepriesterthum und den darauf zu gründenden Ermahnungen. Daß dies das eigentliche Ziel seines Briefes sei, hat sich schon in den beiden ersten Theilen desselben gleichsam unwillkürlich in mehrern darauf bezüglichen Auslassungen verrathen (1, 3; 2, 9. 10. 14. 15. 17. 18; 3, 1). Noch entschiedener giebt sich der Inhalt dieses dritten Theiles durch seine Stellung und seinen unverhältnißmäßig größern Umfang und reichere Gliederung als das eigentliche Heiligthum seiner theologisch-christlichen Gedankenwelt kund. Und fast könnte man, nachdem dies Bild ungesucht in die Feder gekommen, sich versucht fühlen, es weiter ausführend noch hinzufügen, daß auch dies Heiligthum sich in ein Heiliges und Allerheiligstes gliedere. Denn dieser dritte Haupttheil des Briefes ist wirklich wiederum zweitheilig. Die erste Abtheilung desselben hat es ihrem dogmatischen Bestandtheile nach (4, 14—5, 10) mit dem Nachweis der Befähigung, Berufung und Selbstbereitung Christi zu seinem Hohenpriesterthum zu thun, während der dogmatische Bestandtheil der zweiten Abtheilung (7, 1. — 10, 18) die absolute Vollendung und Vollkommenheit desselben nach allen Seiten hin darthut. Jede dieser beiden Abtheilungen läuft aber in eine längere Paränese aus, bei jener 5, 11—6, 20, bei dieser 10, 19—39 umfassend.

Wir schicken der Auslegung dieses dritten Theiles zwei Excurse über des Verf. Anschauung vom hohenpriesterlichen Amt und Wirken Christi voraus:

Erster Excurs.

Ueber des Verfassers Anschauung von dem Beginne des Hohenpriesterthums Christi.

Die Frage, wann das hohepriesterliche Wirken Christi nach der Anschauung des H.-B. seinen Anfang genommen, ob schon während seines Erdenwandels, oder erst nach seiner Erhöhung, — und ob der Schwerpunkt desselben in seinem irdischen Todesleiden oder vielmehr in seiner himmlischen Intercession für uns zu suchen sei, wurde zuerst durch die Streitschrift des Faustus Socinus gegen Andr. Volanus: De J. Chr. filii Dei natura etc. (Opp. II, 373ff.) zum Gegenstande exegetischer und dogmatischer Controverse. Bis dahin hatte man in naiver Unbefangenheit und als selbstverständlich die Ausdrücke: ἑαυτὸν προσφέρειν oder ἀναφέρειν (7, 27; 9, 14. 25) und: προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰ. Χρ. (10, 10), mit welchen der Verf. des H.-B. das hohepriesterliche Thun Christi beschreibt, von seiner Selbsthingabe in den Kreuzestod verstanden, — um so unbedenklicher, als dem Letztern in 2, 14. 15; 9, 15. 26. 28 und 13, 12 auch wirklich erlösende, sühnende und heiligende Kraft zugeschrieben wird; — ohne sich darum zu kümmern, ob und wie diese Auffassung sich auch mit andern Stellen des Briefes vereinigen lasse, in welchen Christus als erst nach seinem Todesleiden und auf Grund desselben sein hohepriesterliches Amt antretend und ausrichtend dargestellt wird (2, 17; 5, 8—10; 6, 20; 7, 28; 8, 1—4; 9, 11—14. 24—26). Socin schlug aber den umgekehrten Weg ein: er ging von den zuletzt genannten Stellen als den an sich klaren und unzweideutigen aus und verstand nach Maßgabe ihrer die an sich zweifelhaften und zweideutigen Ausdrücke προσφέρειν ἑαυτὸν ꝛc. nicht von Christi irdischer Selbsthingabe in den Opfertod, sondern, wozu er sich auch sowohl durch die Analogie des A.-Tl. Opfercultus, wie durch den Zusammenhang der betreffenden Stellen selbst für berechtigt und genöthigt hielt, von seinem „Eingehen in den Himmel, um daselbst zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns" (9, 24); wobei dann seinem Tode nur die Bedeutung einer Vorbereitung oder Inauguration zum Antritt des himmlischen Hohenpriesterthums zugeschrieben wurde. Durch Crell und Schlichting erhielt diese Auffassung eine weitere Verbreitung und wurde gewissermaßen zum Schibbolet der socinianischen Exegese und Dogmatik; fand jedoch auch außerhalb des Kreises der eigentlichen Socinianer bei Peirce, Sykes, J. D. Michaelis, Tittmann (Opuscc. 213ff.), Griesbach (Opuscc. II, 426ff.), ferner bei Storr, Kuinoel, Schulz und zuletzt noch bei Bleek Beifall und Vertheidigung.

Es wird schwerlich in Abrede gestellt werden können, daß bei der Aufstellung und Vertheidigung dieser Auffassung seitens der Socinianer deren dogmatische Abneigung gegen die Anerkennung des Todes Christi als eines die Sühnung unserer Sünden bezweckenden Opfertodes mitbetheiligt war, und daß andererseits die orthodoxen Theologen sie im entgegengesetzten Interesse bekämpften. Allein diese Geltung des Todes Christi steht als Grundlehre des H.-B. wie der gesammten N.-Tl. Schrift bei der Anerkennung eines bloß himmlischen Hohenpriesterthums Christi ebenso unerschütterlich fest, wie bei Verwerfung derselben. Denn in Hebr. 2, 9 wird ausdrücklich gelehrt, daß Christus den Tod ὑπὲρ παντός geschmeckt; in 2, 14. 15, daß er durch seinen Tod uns von der Gewalt des Teufels erlöst habe; in 9, 15, daß sein Tod εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν παραβάσεων geschehen sei; in 9, 28, daß er bei seiner ersten Erscheinung auf Erden (von Gott) dargebracht sei, um Vieler Sünden auf sich zu nehmen; in 13, 12, daß er außerhalb des Thores gelitten habe, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen; — und wenn der Verf. in 9, 26 das Todesleiden Christi als nothwendige Voraussetzung

seiner hohenpriesterlichen Amtsthätigkeit darstellt, so zeigt 8, 3, daß er dies nicht im Sinne bloß initiatorischer Einführung, sondern vielmehr materieller Ausrüstung zu seinem hohenpriesterlichen Berufe gemeint haben könne: Er mußte den Tod erleiden, damit er durch denselben Etwas gewinne, was er als Hoherpriester darbringen könne, nämlich ein N.-Tl. Sühnblut. Andererseits ist aber auch, wie schon J. D. Michaelis zu 8, 3 hervorhob†), die Behauptung, daß der H.-B. (und nur in ihm wird ja das versöhnende und erlösende Wirken Christi ausdrücklich unter den Gesichtspunkt priesterlicher Thätigkeit gestellt) das hohepriesterliche Amt Christi erst nach seinem Tode beginnen lasse, mit der orthodoxen Dogmatik ohne alle wesentliche Beeinträchtigung derselben wohl vereinbar, indem sie zwar eine andere Terminologisirung und Schematisirung des bezüglichen Lehrstoffs, durchaus aber nicht eine Alteration seines Wesens und seiner Substanz bedingt; und der Vorwurf, daß sie „alle schriftmäßigen Begriffe von dem Hohenpriesterthum Christi zerrütte, dasselbe in ein metaphorisches Priesterthum verwandele und mit seinem königlichen Amte vermenge", nicht sie selbst, sondern nur ihre willkürliche und unberechtigte dogmatische Verwerthung seitens der Socinianer trifft. Eine Darstellung des Sachverhaltes, wie z. B. Storr zu 8, 4 sie gegeben hat††), wird auch der orthodoxe Dogmatiker, wenn er anders gelernt

---

†) „In der That ändert dieser Zweifel, wenn man ihn auch völlig einräumen wollte, in der Theologie weniger, als die glauben, die sich gegen ihn mit Heftigkeit setzen. Er betrifft bloß Redensarten, und die Frage wird mehr in die hebräischen Alterthümer als in die Glaubenslehre gehören. Denn Christus mag vor oder nach seinem Opfer(-tode) Priester gewesen sein, so ist doch gewiß, daß er in seinem Leiden ein Opfer für unsere Sünden geworden ist. Ob nun dies Opfer zu seinem Priesteramte zu rechnen ist, oder ob man aus dem, was unsere Dogmatik unter einen Titel bringt, zwei Namen machen will, nämlich sein Opfer für uns in dem Leiden und Tode, und sein Priesteramt, da er in der Herrlichkeit für uns bittet, das kann wohl in der Sache selbst nichts verändern. Daß der Priester das Opfer nach der ursprünglichen Einsetzung Mosis nicht immer selbst schlachtete, sondern ein Laie diese Handlung verrichten konnte, und daß Christus sich nicht selbst gekreuzigt und getödtet hat, sondern in der Sünder Hände übergeben ist, um von ihnen gekreuzigt zu werden, ist doch auch gewiß. Die Glaubenslehre wird also nichts leiden, der Name Priester mag ihm vor seinem Tode zukommen oder nicht."

††) „Auch auf Erden schon und von Geburt an war der Mensch Jesus zu ewiger, göttlicher Herrschaft und zu dem damit verbundenen ewigen Priesterthum bestimmt und fähig. Wie er aber nicht auf Erden, sondern erst nach seiner Auferstehung durch seine Erhöhung in den Himmel υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος wurde (7, 28), so (5, 5) ist er auch von da an erst in dem Besitze der mit seiner königlichen Herrschaft verbundenen (7, 28; 8, 1. 2) priesterlichen Würde. Erst nachdem er den Versöhnungstod erstanden hatte, ging er mit diesem Opfer ins himmlische Heiligthum, und setzte sich in dem Heiligthum, wohin er sein Opfer gebracht hatte, zur Rechten Gottes (10, 12)... Sein Opfertod geschah auf Erden, aber des Opfertodes sterben ist keine priesterliche Handlung, sondern das geschlachtete Opfer im Heiligthum darbringen ist eine priesterliche Verrichtung (8, 3). Diese aber konnte nicht auf Erden vollzogen werden, wo Christus kein Heiligthum hat, sondern nur im Himmel (8, 4). Der socinianische Irrthum besteht nicht darin, daß die priesterlichen Verrichtungen Christi an seinen Eingang in den Himmel gebunden werden, sondern er besteht darin, daß dem Hohenpriester nicht gelassen wird, was er doch haben mußte (8, 3; 9, 12. 25 f.), wenn er die hohepriesterliche Handlung des Eingangs ins Heiligthum verrichten sollte, — oder daß das Blut und der

hat, bei der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik nicht in der Unantastbarkeit althergebrachter dogmatischer Formeln und Schemata, sondern vielmehr im treuen Festhalten am Inhalt und Wesen des dogmatischen Stoffes selbst, das Heil der Dogmatik und die Aufgabe der orthodoxen Theologie zu suchen, als dogmatisch unverfänglich anerkennen müssen.

Dennoch haben alle Ausleger nach Bleek von der Ueberzeugung aus, daß die im H.-B. als hohepriesterliche Function Christi bezeichnete Selbstdarbringung nur oder doch hauptsächlich von seiner Selbsthingabe in den Kreuzestod zu verstehen sei, einstimmig behauptet, daß der Verf. das hohepriesterliche Walten Christi schon auf Erden beginnend sich gedacht, und nicht sowohl in seinem himmlischen Thun als vielmehr in seinem irdischen Leiden den eigentlichen Schwerpunkt desselben gefunden habe. Doch hat sich dabei neuerdings eine nicht unerhebliche Divergenz herausgestellt, indem Hofm. II, 1, 63. 403, Del. 199 u. Riehm 479 zu dem Zugeständnisse sich herbeigelassen haben, daß der Verf. in 5, 8ff.; 6, 20 und 7, 28 allerdings von einem Priesterthum Christi rede, welches erst nach dessen Todesleiden seinen Anfang genommen, nämlich von seinem königlichen Priesterthum nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110, 4), das selbstverständlich, als in der Verbindung der königlichen mit der priesterlichen Würde bestehend, erst mit seiner Erhöhung zur Rechten der Majestät habe beginnen können; während in Stellen wie 2, 17; 5, 4. 5; 8, 4 von seinem Hohenpriesterthum an sich, das als Gegenbild des aaronitischen schon auf Erden begonnen und dort in

---

Tod Christi nicht als Blut und Tod eines wirklichen Versöhnopfers, sondern bloß in einem sehr uneigentlichen Sinne, der wenigstens auf das Geschäft des Hohenpriesters am großen Versöhnungstage durchaus nicht passen kann, als Opfer betrachtet wird .... Bestände das Opfer unseres Hohenpriesters eigentlich darin (Catech. Racov. §. 476f.), daß uns Christus seit seiner Erhöhung zu helfen bereit ist und wirklich hilft, thäte er jetzt erst vermöge seiner königlichen Gewalt alles Dasjenige, was zur Versöhnung unserer Sünden, oder zu unserer Rettung von den Strafen und der Herrschaft der Sünde gehöret, wäre demnach sein Tod bloße Vorbereitung zu diesem Versöhnopfer Christi, die ihn nämlich mitleidig gegen uns und zum Helfen bereit gemacht, und ihm, als Beispiel des Gehorsams und als Bestätigung seiner Lehre für uns, ein Hülfsmittel uns von der Herrschaft der Sünde zu befreien verschafft hätte, so müßte das Opfern Christi ebenso lange fortdauern, als Sünde vergeben und der Herrschaft der Sünde gesteuert wird; Christus müßte also in einem fort sich opfern, welches nach des Apostels Begriffen (9, 25; 10, 10—14) falsch ist, weil er das zurückgelegte Leiden und den Tod Christi nicht bloß als Vorbereitung auf das Opfer Christi, sondern vielmehr als einen so wesentlichen Theil desselben ansieht, daß Christus öfters leiden und sterben müßte, wenn er sich öfters opfern sollte (9, 25 ff.). Christi Eingang in den Himmel war eben darum ein priesterlicher und versöhnender Eingang in das himmlische Heiligthum, weil er als Derjenige in den Himmel einging, der sein Blut zu unserer Versöhnung vergossen hatte. Er würde bloß für sich selig und herrlich sein, nicht aber die Hindernisse unserer Seligkeit und Herrlichkeit aus dem Wege geräumt, nicht durch seinen Eingang in den Himmel uns den Weg gebahnt haben, wenn er nicht durch Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz in die Herrlichkeit eingegangen wäre. Hingegen ist es allerdings ein wichtiger Vortheil für uns, daß Christus nicht bloß durch seinen Tod ein Opfer für unsere Sünden geworden ist, sondern auch durch seinen Eingang in den Himmel sein priesterliches Amt vertreten hat. Eben dadurch.... haben wir erst die vollständige Versicherung erhalten, daß seine Aufopferung Gott angenehm gewesen, und unsere Versöhnung, wozu er sein Blut vergossen, wirklich zu Stande gebracht sei &c."

seinem Opfertode sich bethätigt habe, die Rede sei. Lün. will zwar auch von dieser Concession nichts wissen. Aber in 2, 17; 5, 8—10; 6, 20 u. 7, 28 wird nicht bloß, womit Lün. zu 2, 17 uns gerne abfinden möchte, „der himmlische Charakter des Hohenpriesterthums Christi aus polemischen Rücksichten sehr stark betont“, nicht bloß „die Superiorität Christi als des himmlischen Hohenpriesters über die jüdischen als die bloß irdischen mit Nachdruck geltend gemacht“, — sondern auch so klar, unzweideutig und unabweisbar wie nur möglich von einem Hohenpriesterthum Christi geredet, das erst nach Vollendung seines Todesleidens und auf Grund desselben seinen Anfang genommen hat. Andererseits hat aber auch Lün. vollkommen Recht, wenn er gegen Riehm bemerkt, daß „es gewiß nicht der Ansicht des Verf. entspreche, zwischen Christus als Hoherpriester und Christus als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks zu unterscheiden.“ Denn nirgends redet er von zwei nach Zeit, Ort und Charakter des Wirkens verschiedenen Stadien oder Arten des Priesterthums Christi, und nichts ist gewisser, als daß er nur ein Priesterthum Christi und nur eine Art desselben kennt und lehrt; wie er denn auch in 5, 4—6 die Berufung Christi zum Hohenpriesterthum überhaupt (als Gegenbild des aaronitischen) mit der Berufung zum Priesterthum nach der Weise Melchisedeks ohne Weiteres identificirt. Aber freilich, wo er unzweifelhaft (dahin kann aber 7, 27; 9, 14. 25; 10, 10 als streitig vorläufig wenigstens noch nicht gerechnet werden) vom priesterlichen Sein und Wirken des Erlösers redet, da charakterisirt er dies Priesterthum oder Hohepriesterthum nirgends als ein schon auf Erden und vor dem Todesleiden eingetretenes und ausgeübtes, sondern immer und immer wieder entweder als ein erst nach dem Todesleiden und auf Grund desselben gewordenes (2, 17; 6, 20; 7, 28), oder als ein himmlisches (3, 1; 4, 14. 15; 7, 26. 27; 8, 1. 4; 9, 11. 24; 10, 21f.) oder endlich als ein melchisedekianisches (5, 5f. 10; 6, 20; 7, 11. 15. 17. 21); und in 8, 4 (vgl. die Auslegung) verneint er ausdrücklich die Idee eines irdischen Priesterthums Christi und beschränkt sein priesterliches Thun ausdrücklich auf den Himmel, indem er lehrt, daß Christus auf Erden überhaupt nicht Priester sein konnte, weil zum Priesterthum auf Erden nur Leviten, nicht aber ein Judaite, wie unser Herr (7, 14) es war, berufen und berechtigt gewesen. Was dann insbesondere 2, 17 betrifft (ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ), so will zwar Del. unter Zustimmung Riehm's uns einreden: „Der sich selbst Opfernde“ (d. h. durch seine Dahingabe in den Kreuzestod) „ist schon Hoherpriester, aber im Proceß des Werdens.“ Aber den Proceß des Werdens, wie hier geschieht, mit dem Resultate des Werdens, oder den Begriff des erst Werdenden mit dem Begriff des schon Seienden (d. h. schon Gewordenen) zu identificiren, ist ein Verfahren, bei welchem Sprachgebrauch und Logik zumal über die Klinge springen. In ähnlicher Weise meint auch Hofm. II, 1, 402 der Beweiskraft des ἐγένετο in 5, 8—10 (καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ) sich entledigen zu können: „Seine τελείωσις besteht darin, daß er das **völlig** wird, was er ist. Er wird es, so lange er den Gehorsam lernt(?). Nachdem er ihn auch leidend bewährt hat, ist sein Werden zu Ende(?)“. In dieser Fassung ist die Ausflucht wenigstens logisch erträglich, — aber sie ist es nur dadurch geworden, daß der Ausleger rein aus eigenen Mitteln das nackte Werden des Autors zu einem Völlig-Werden umstempelt und dann nicht auf die Worte des Autors, sondern auf die eigene willkürliche und unerlaubte Zuthat seine ganze Argumentation baut. Im Uebrigen vgl. die Auslegung der Stellen.

Auch aus den bezüglichen Vorbildern des A.-Tl. Opfer- und Priesterinstituts, deren Ur- und Gegenbildlichkeit der Verf. doch als in Christi Sein

und Wirken zu vollkommener und ewig gültiger Darstellung gebracht nachweisen will, von woher er daher auch Namen und Ausdruck für dasselbe entnimmt, ergiebt sich unwidersprechlich, daß es ihm von vornherein unmöglich sein mußte, den Opfertod Christi als priesterliche oder hohepriesterliche Function zu bezeichnen. Denn nichts ist gewisser, klarer und unabweisbarer, als daß des Opfertodes sterben nicht eine sacerdotale, sondern eine victimale Aufgabe und Leistung ist. Die Opferhandlung bei den Sündopfern, die hier allein in Betracht kommen, verlief sich (vgl. den zweiten Excurs) in folgenden Momenten: 1) Das Darstellen des Opferthieres zur Opferstätte d. h. zum Vorhof des Heiligthums, 2) die Handauflegung, 3) die Schlachtung, 4) das Auffangen des Blutes bei der Schlachtung, 5) das Hineinbringen des Blutes in das Heiligthum behufs der Application desselben an die dazu bestimmte Sühnstätte, 6) die Verbrennung der Fettheile auf dem Altar, und 7) die Verwendung des Opferfleisches (worüber das Nähere zu C. 13, 10. 11 zu vgl. ist). Von diesen sieben Verrichtungen waren die drei erstgenannten (auch die Schlachtung vgl. Lev. 4, 4. 15. 24. 29) principiell und specifisch laikale (d. h. durch den Sühnebedürftigen selbst auszurichtende), und nur die vier letztgenannten specifisch priesterliche (d. h. unter allen Umständen nur durch den Priester als solchen auszurichtende). Von den letztern zieht unser Verf. aber nur das an 5. Stelle genannte in den Kreis seiner Erörterungen, weil nur dieses sühnende Bedeutung hatte (vgl. unten ad 3). — Der auf Erden (als Gegenbild des Vorhofs) erlittene Opfertod charakterisirt also den Erlöser als N.-Tl. **victima**, sein Eingehen in den **Himmel** (als Gegenbild des Heiligthums) mit dem auf Erden im Tode vergossenen aber in der Auferstehung zu lebensvoller Einheit mit seiner gottmenschlichen Person wieder aufgenommenen Sühnblute charakterisirt ihn als N.-Tl. **sacerdos**; und die beliebte Confundirung dieser beiden im Vorbilde wie im Gegenbilde strenge auseinander gehaltenen und auseinander zu haltenden Momente ist bodenlose Willkür und bringt heillose Verwirrung und unlösbare Selbstwidersprüche in das Lehrsystem unseres Verf. Zwar ist im N. T. Aufgabe und Stellung der victima mit der des sacerdos in ein und derselben Person vertreten; aber das berechtigt noch lange nicht dazu, beide mit einander zu confundiren und zu verwechseln. Mit Recht tadeln die Vertheidiger der orthodoxen Exegese die Socinianer wegen ihrer unerlaubten Vermischung und Verwechselung des königlichen Amtes Christi mit seinem hohenpriesterlichen, obwohl beide ebenfalls in einer Person vereinigt sind; aber derselben Confusion machen sie selbst sich schuldig, indem sie das, was von Christo nur in seiner Eigenschaft als victima gilt, ihm in seiner Eigenschaft als sacerdos zuschreiben. Und bei ihnen wiegt die Schuld solch willkürlicher und unerlaubter Confusion offenbar noch weit schwerer als bei den Socinianern, denn die Vermischung des königlichen mit dem hohenpriesterlichen Thun Christi ist offenbar insofern minder gravirend, als Beides doch gleicherweise ein Thun und zwar ein **gleichzeitig** und **neben einander** sich entfaltendes Thun ist, während die victimalen und sacerdotalen Leistungen Christi nicht bloß nach Art, sondern auch nach Ort und Zeit scharf und gegensätzlich verschieden und geschieden sind: jene sind **Passion**, diese **Action**; jene gehören seinem **irdischen**, diese seinem **himmlischen** Berufe an; jene sind mit seinem Tode ein für allemal vollendet und abgeschlossen, diese dagegen beginnen mit der Himmelfahrt und setzen sich fort bis zur Parusie.

Als Beweise dafür, daß der Verf. auch schon die Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod als specifisch-hohepriesterliche Function angesehen habe, macht man aber auf Seiten unserer Gegner geltend: 1) Die Analogie des A.-Tl. Vorbildes, indem die Schlachtung des Opferthieres, die bei den gewöhnlichen Sündopfern allerdings **keine** priesterliche Verrichtung gewesen (Lev. 4, 4. 15. 24. 29), doch beim Sündopfer des gr. Sühntages durch den Hohenpriester selbst vollzogen worden sei (Lev. 16, 15); ihr entspreche aber

die Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod; — 2) das Zeugniß solcher Stellen unseres Briefes, in welchen dem Opfertode Christi an sich schon sühnende (9, 26), erlösende (2, 14. 15; 9, 15) und heiligende (13, 12) Kraft zugeschrieben werde; — und 3) die Umschreibung der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi durch die Ausdrücke: ἑαυτὸν ἀναφέρειν in 7, 27, ἑαυτὸν προσφέρειν in 9, 14. 25 und προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ in 10, 10, als womit nicht bloß das Darbringen seines Blutes in das himmlische Heiligthum, sondern auch, und zwar zunächst und zumeist, wo nicht gar ausschließlich, seine Selbsthingabe in den Opfertod gemeint sei. Hierauf ist zu entgegnen:

Ad 1. Diese Argumentation beruht auf dreifachem Irrthum: 1) Es ist überhaupt und schon an sich grundverkehrt, für die Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod ein Vorbild im A.-Tl. Opfercultus zu suchen, denn das A.-Tl. Opfer war seiner Natur nach stets und unter allen Umständen ein unfreiwilliges und erzwungenes. Gerade in diesem Punkte also besteht von vornherein nicht Aehnlichkeit, sondern nur reine Gegensätzlichkeit zwischen dem A.-Tl. und dem N.-Tl. Opfer. Die von dem Begriff eines jeden Sühnopfers zwar geforderte, aber so lange nur Opferthiere dazu verwendet werden konnten und sollten, undarstellbare Selbsthingabe desselben in den Opfertod wurde im alten Bunde, so gut es anging, dadurch ersetzt, daß der Sühnebedürftige dazu aus der eigenen, gewissermaßen zu seinem eigenen Hausstande gehörigen Heerde ein Thier dahingab und darbrachte. Nur mit dieser Darbringung des Opferthieres zur Schlachtstätte des Heiligthums, — die aber keine sacerdotale, sondern eine laikale Function war, — kann also, wenn überhaupt, die Hingabe Christi in den Kreuzestod gewissermaßen und mutatis mutandis verglichen werden. Da die sühnebedürftige Menschheit aus eigenen Mitteln kein genügendes und seinem Zwecke völlig entsprechendes Sündopfer aufzubringen vermochte, hat Gott selbst aus gnädiger Condescendenz (2, 9. 10) ihr in dem erstgebornen (1, 6) Sohne seines Hauses (3, 6) ein solches dargebracht (10, 28); und da der Sohn auch selbst dazu freiwillig sich dargeboten hat (9, 9), kann gewissermaßen auch gesagt werden, daß der Sohn sich selbst dargebracht habe, was aber mit der priesterlichen Darbringung gar nichts gemein hat. — 2) Den Gipfel aller Verkehrtheit auf diesem Gebiete ersteigt aber die beliebte Parallelisirung der Selbsthingabe Christi zum Opfertode mit der A.-Tl. Opferschlachtung. Das πρῶτον ψεῦδος dieser Verirrung, die man, wenn sie nicht faktisch vorläge, kaum für möglich halten sollte, ist die Identificirung oder Verwechselung der Begriffe „Schlachten und Geschlachtetwerden" oder „Tödten und Sterben". Christus ist am Kreuze gestorben (und hat sich dessen nicht geweigert), gleichwie das Opferthier (aber unfreiwillig und gezwungen) am Vorhofsaltar starb; aber nicht er selbst war es, der sich an das Kreuz heftete, sondern die sündige, sühnebedürftige Menschheit that es (freilich ohne zu wissen, was sie that Luk. 23, 24), gleichwie das Opferthier den Todesstreich von Dem erhielt, zu dessen Sühnung es dargebracht war (Lev. 4, 4. 15. 24. 29). Christus hat sich tödten lassen, nicht aber sich selbst getödtet; und seine Willigkeit, für das Heil der Welt den Kreuzestod zu erdulden „gewissermaßen" als Selbstschlachtung oder Selbsttödtung anzusehen und geltend zu machen, ist eine Verkehrtheit, deren wenigstens der Verf. des H.-B. sich nicht schuldig gemacht hat, obwohl sie ihm von seinen Auslegern ohne Weiteres aufgebürdet wird. Und nicht der Hohepriester ließ am gr. Sühnfeste sich schlachten, sondern das Opferthier wurde geschlachtet. Dem Geschlachtetwerden des Opferthieres entsprach im Neuen Bunde allerdings das Gekreuzigtwerden Christi; aber so wenig wie jenes kann auch dieses als sacerdotale, sondern einzig und allein nur als victimale Leistung angesehen werden. — 3) Man legt der Angabe in Lev. 16, 15, daß am gr. Sühnfeste das für die ganze Gemeinde dargebrachte Sündopfer (nicht, wie sonst für alle derartigen Sünd-

opfer vorgeschrieben war Lev. 4, 15. 16, von den Aeltesten als den Repräsentanten der Gemeinde, sondern ausnahmsweise) vom Hohenpriester geschlachtet werden solle, eine Bedeutung bei, die ihr gewiß nicht zukommt, nicht zukommen kann, weil sie die Opferthorah mit einem principiellen und grundstürzenden, ebenso unbegreiflichen wie unlösbaren Selbstwiderspruch belasten würde. In dem Grundgesetze über die Sündopfer Lev. 4 wird nämlich als principielle und für alle Sündopfer, welcher Art sie auch sein mögen, gültige Regel aufgestellt und durchgeführt, daß die Schlachtung derselben nicht von dem bei dem Sühnacte als Vermittler zwischen Gott und dem Sünder fungirenden Priester, sondern von dem sühnesuchenden Sünder selbst, möge es nun ein Priester oder ein Laie, die Gesammtgemeinde oder ein einzelner Privatmann sein, verrichtet werden solle. Wenn nun in Lev. 16, 15 wirklich gefordert wird, daß das Gemeindesündopfer des gr. Sühntages vom Hohenpriester geschlachtet werde, so kann derselbe nach Maßgabe des Grundgesetzes in Lev. 4 dabei nicht in specifisch-priesterlicher Eigenschaft fungiren sollen, sondern nur in der ihm ebenfalls zustehenden Eigenschaft als bürgerliches Haupt der ganzen Gemeinde, als praecipuum membrum ecclesiae, als die einheitliche, auch noch über dem Collegium der Aeltesten stehende Spitze der Gemeinde. Diese Doppelstellung des Hohenpriesters, daß er einerseits selbst Glied und Haupt der Gemeinde, und andererseits zugleich auch priesterlicher Vermittler zwischen ihr und Gott war, bedingte es, daß er zuvor ein Sündopfer zu seiner und seines Hauses, und dann ein zweites zur Sühnung der ganzen Gemeinde, zu der er trotz seines priesterlichen Charakters doch auch gehörte, darbringen mußte; und daß auch bei dem Letztern die Schlachtung durch ihn, und nicht, wie sonst immer bei Gemeindeopfern, durch die Aeltesten vollzogen wurde, ist durch die unvergleichliche und gipfelnde Einzigartigkeit dieses Gemeindeopfers bedingt.

Ad 2. Wie im A.-Tl. Opfercultus nicht schon durch die Schlachtung des Opferthieres an sich die Sühne vollzogen war, sondern das durch den Opfertod hindurchgegangene Blut des Opferthieres erst noch an den die Gnadengegenwart Gottes repräsentirenden Stätten (Brandopferaltar, Rauchaltar, Sühnethron) Gott dargebracht und von ihm als zur Sühnung geeignet angenommen und anerkannt sein mußte, ehe die Sühnung als gültig angesehen werden konnte, so würde auch der Opfertod Christi nicht als voll-, all- und ewiggültiger Sühnetod gelten können, wenn ihm nicht als einem solchen durch nachfolgende Auferstehung und Himmelfahrt das Siegel göttlicher Anerkennung aufgedrückt worden wäre. Nichtsdestoweniger kann aber unter Voraussetzung dieser Besiegelung auch der Tod Christi als ein sühnender, heiligender und erlösender bezeichnet werden, ohne daß damit der Tod zu einer hohenpriesterlichen Function gestempelt ist. Nicht als Hoherpriester starb Christus, sondern als Opfer; — als Hoherpriester ist er aber, durch die Auferstehung ins menschliche Leben zurückgerufen, und durch das Verdienst seines Leidens und Sterbens zur Uebernahme des himmlischen Hohenpriesterthums befähigt (2, 14—18; 4, 7—10), in den Himmel eingegangen, um vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen für uns (9, 24), und das, was er als Opfer geleistet, nun auch als Hoherpriester zur Geltung und Verwerthung zu bringen.

Ad 3. Zur Feststellung der Begriffe: ἑαυτὸν προσφέρειν oder ἀναφέρειν müssen wir zunächst auf die A.-Tl. Opferterminologie zurückgehen. Das laikale Hinzubringen des Opferthieres zum Vorhof der Stiftshütte seitens Dessen, der durch priesterliche Vermittelung mit Gott versöhnt und zur Gemeinschaft mit ihm erneuert werden soll, wird im Hebr. meist durch das Verbum הֵבִיא, häufig aber auch durch הִקְרִיב ausgedrückt, bei den LXX meist durch προσφέρειν, oft aber auch durch προσάγειν. Für das priesterliche Hinzubringen des Opfers zu Gott, sowohl im Allgemeinen

ohne namhafte Bezeichnung einer speciellen priesterlichen Function (z. B. Lev. 9, 16; 12, 7; 21, 21 u. ö.), wie auch insbesondere zur Bezeichnung der Hinzubringung des Opferblutes zu den Sühnestätten (z. B. Lev. 1, 5 u. 7, 33), und des Opferfleisches auf den Brandopferaltar, um es dort als „Feuerung des Wohlgeruches für Jahveh" zu verbrennen (z. B. Lev. 1, 13 u. ö.), wird mit Ausnahme von Lev. 4, 16 nicht הֵבִיא, sondern nur הִקְרִיב (LXX: προσφέρειν) gebraucht. Doch wird insbesondere dies Hinzubringen in den Opferbrand gewöhnlich durch הִקְטִיר und (namentlich beim Brandopfer) durch הֶעֱלָה ausgedrückt, welches beides die LXX durch ἀναφέρειν wiedergeben. Wo unser Verf. vom mosaischen Opfercultus spricht, da braucht er προσφέρειν (5, 1. 3; 8, 3. 4; 9, 7; 10, 1. 2. 11) und ἀναφέρειν (7, 27. a) nie von laicaler, sondern immer nur (vgl. auch 11, 4. 17) von priesterlicher Darbringung. Der erstern erwähnt er nur in 10, 1. 2, nennt aber hier die (laicalen) Darbringer nicht προσφέροντες, sondern προσερχόμενοι und λατρεύοντες. Da nun an jenen Stellen der Priester als Subject und die Sühnung als Zweck des προσφέρειν und ἀναφέρειν unabweisbar hervortritt, und da andererseits das Hinzubringen des Opferthiers zur Cultusstätte keine priesterliche Function ist, die Schlachtung desselben aber nirgends als eine Darbringung bezeichnet wird, noch bezeichnet werden kann, und dem Opferbrande nirgends eine sühnende Bedeutung zugeschrieben wird, noch zugeschrieben werden kann, so bleibt für das προσφέρειν und ἀναφέρειν in allen diesen Stellen nur das Darbringen des Blutes zu den Sühnegeräthen übrig, welches ja auch wirklich den Charakter priesterlicher Darbringung mit dem Zweck der Sühnung in sich vereinigt. Darüber kann vernünftigerweise kein Streit sein. Prüfen wir dagegen die Stellen, wo προσφέρειν oder ἀναφέρειν vom Opfer Christi gebraucht ist (7, 27. b; 8, 3. b; 9, 14. 25. 28; 10, 10. 12), so nöthigt uns bei 9, 28 allerdings der Zusammenhang, hier das προσφέρειν von der Darbringung zum Opfertode zu verstehen, also im Sinne des hebr. הֵבִיא; — aber wir lesen hier auch nicht: προσενέγκας ἑαυτόν, sondern passivisch: προσενεχθείς, wonach Christus also nicht (wie in 7, 27. b; 9, 14. 25; 10, 10. 12) zumal als Darbringender und Dargebrachter, sondern bloß als Dargebrachter vorgeführt wird, und da das ἅπαξ προσενεχθείς hier nur Wiederaufnahme des die Menschwerdung Christi bezeichnenden ἅπαξ .... πεφανέρωται aus Vs. 26 ist, und mit ihm gemeinsam seinen Gegensatz in dem die Parusie Christi bezeichnenden ἐκ δευτέρου ... ὀφθήσεται desselben Verses hat, so ist unser προσενεχθείς von der Sendung ins Fleisch zu verstehen, und Gott als der Darbringende anzusehen. Bei den übrigen Stellen aber, wo Christus Subject und Object des Darbringens zumal ist, steht es außer Frage, daß er als Hoherpriester der Darbringende, und als Opfer der Dargebrachte ist, und nur das ist streitig, ob dies sich selbst Darbringen Christi von seiner Selbsthingabe in den Kreuzestod, oder von seinem „Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns" im himmlischen Allerheiligsten (9, 24) zu verstehen sei. Daß diese Frage zu Gunsten der letztgenannten Deutung zu beantworten sei, ergiebt sich schon aus der den Ausdruck bedingenden Analogie des A.-Tl. Opfercultus. Denn das sich selbst Darbringen Christi zum Kreuzestode kann, wie schon ad 1 dargethan wurde, nicht als Analogie der Schlachtung des Opferthieres angesehen werden. Ebenso wenig kann das Darbringen in den Opferbrand als dem προσφέρειν ἑαυτόν entsprechend geltend gemacht werden, da der Opferbrand keine sühnende Bedeutung, die ihm zukommende Bedeutung aber keine Analogie in der Opferung Christi hatte, und daher von unserm Verf. auch nirgends erwähnt wird. So bleibt auch hier als einzige, aber auch allseitig zutreffende Analogie für Christi προσφέρειν ἑαυτόν nur das Erscheinen des Hohenpriesters vor dem Angesichte Gottes mit dem Sühneblute im Allerheiligsten der Stiftshütte übrig. Und fragen wir den Verf. selbst, was er mit seinem προσφέρειν ἑαυτόν meine, so giebt er uns in

9, 23—28 (vgl. die Auslegung) darauf authentische Antwort, dahin lautend: Gleichwie der levitische Hohepriester jährlich am Sühnfeste in das irdische Allerheiligste eingeht ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, so ist Christus ein für allemal in das himmlische Allerheiligste eingegangen ἵνα προσφέρῃ ἑαυτόν. Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß des Verf. προσφέρειν ἑαυτόν dem entspricht, was der levitische Hohepriester am Sühnfeste im Allerheiligsten that, nämlich der Darbringung des Sühnblutes zum Sühnethron; nicht aber dem, was er im Vorhof that, nämlich der Schlachtung des Opferthieres, noch auch dem, was das Opferthier im Vorhof erlitt, nämlich dem Tode desselben. Diese Zweckangabe des Eingehens Christi in das himmlische Allerheiligste und diese Gegenüberstellung des N.-Tl. ἑαυτόν einerseits und des A.-Tl. αἷμα ἀλλότριον andererseits in 9, 25, und ebenso entschieden die Vergleichung dieser Stelle mit der durchaus parallelen Stelle 9, 12. 14, wo das προσφέρειν ἑαυτόν in Vs. 14 als Synonymon des εἰσέρχεσθαι διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος in Vs. 12 auftritt, stellen es außer allen Zweifel, daß es sich bei dem προσφέρειν ἑαυτόν, wofür in Vs. 24 ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν gesagt ist, um eine himmlisch-hohepriesterliche Function Christi handelt†). Zu demselben Resultate führt 7, 27 und 8, 3, wo, wie die

---

†) Del. ist unbefangen genug, diese Deutung bei 9, 25 als die einzig mögliche anzuerkennen, verleugnet sie aber nichtsdestoweniger bei 7, 27 und 9, 14, indem er zur Rechtfertigung dieser Inconsequenz S. 398 den Kanon aufstellt: „Ueberall wo Christus gegenbildlich oder gegensätzlich mit den A.-T. victimae verglichen wird, ist die Selbstdarbringung zum Kreuze gemeint, welche das Gegenbild der שְׁחִיטָה (Opferschlachtung) und הַקְטָרָה (Opferbrand auf dem Vorhofsaltar) ist". Diese einheitliche Zusammenfassung zweier nach Zeit und Ort, Zweck und Bedeutung völlig geschiedener und verschiedener Functionen ist so verkehrt wie nur möglich. Denn 1) im A.-Tl. Opfercultus gehören Schlachtung und Opferbrand ganz verschiedenen Stadien der Opferhandlung an, die man ihrem sachlichen Unterschiede nach als das sacrificielle und das sacramentale Stadium bezeichnen kann, und die nichts miteinander gemein haben, als dies, daß das letztere Stadium das erstere zur nothwendigen Voraussetzung hat; — 2) zwischen der Schlachtung und dem Opferbrande liegt, noch zum ersten Stadium der Opferhandlung gehörend, die Darbringung des Blutes zum Sühnethron im Allerheiligsten und dieser entspricht zugestandenermaßen das Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste mittelst seiner Himmelfahrt; man müßte also, wenn überhaupt für den Opferbrand eine Analogie in dem Versöhnungswerke Christi vorhanden wäre, diese in einem himmlischen Thun Christi suchen, etwa in dem 7, 25 erwähnten ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν, was aber wiederum aus andern Gründen ganz unmöglich; — 3) bei allen Sündopfern für die ganze Gemeinde (und speciell auch bei dem Sündopfer des gr. Sühntages, welches hier allein in Betracht kommt), wurde der ganze Leib des Opferthieres außerhalb des Lagers verbrannt (13, 11) und nur die Fettlappen der Eingeweide nebst den Nieren kamen in den Opferbrand des Altars. Wie man diesen Thatsachen gegenüber noch Opferschlachtung und Opferbrand einheitlich zusammenfassen und beide zumal als durch den Kreuzestod Christi gegenbildlich repräsentirt ansehen kann, begreife ich nicht. Der Opferbrand hat vielmehr (ebenso wie die Opfermahlzeit) gar kein Analogon in dem, was Christus für uns litt, denn er stellt die Verpflichtung dankbarer Hingabe des Gesühnten an Gott (wie die Opfermahlzeit die selige Gemeinschaft desselben mit Gott) dar. Ebenso verkehrt aber wie die einheitliche Zusammmenfassung von Opferschlachtung und Opferbrand im A.-Tl. Opfercultus, und wo möglich noch verkehrter ist die Spaltung des Kreuzestodes Christi in zwei Momente, deren erstes der Opferschlachtung und deren zweites dem Opferbrande entsprechen

Auslegung zeigen wird, das ἑαυτὸν ἀνενέγκας und das τὶ ὃ προσφέρῃ unmöglich auf die Selbsthingabe in den Opfertod gedeutet werden kann. Bei all diesen Stellen ist übrigens, wie dies bei 9, 25. 26 auch ausdrücklich ausgesprochen wird, der Opfertod Christi selbstverständlich ebensosehr Voraussetzung und Grundlage seiner himmlischen Selbstdarbringung, wie der Tod des Opferthieres es für die sühnende Blutdarbringung des levitischen Hohenpriesters war: es ist in beiden Fällen eben das durch den Opfertod hindurchgegangene und durch denselben zum Sühnmittel gewordene Blut, welches im Allerheiligsten Gott dargebracht und dort von ihm acceptirt wird.

Wenn aber Riehm S. 475 so großes Gewicht darauf legt, daß als Object des προσφέρειν nur das allgemeine ἑαυτόν, nie aber das Blut Christi vorkomme, so erklärt sich die Vermeidung des letztgenannten Ausdrucks sehr einfach und natürlich daraus, daß Christus sein Blut nicht als ein selbstständiges, außer ihm seiendes, sondern als etwas zu seinem persönlichen Wesensbestande Gehöriges darbrachte. Auch bei dem Thieropfercultus kommt es ja nicht auf das Blut als etwas dem αὐτός des Opferthieres Fremdes oder von ihm Verschiedenes an, sondern vielmehr auf das Blut als den vormaligen Träger und gegenwärtigen Repräsentanten seiner Seele oder seines Lebens (Lev. 17, 11 LXX: ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστίν). Es war eben auch einer der vielen Mängel des A.-Tl. Opfers, daß die durch

---

soll, mit der Erläuterung (S. 465): „Sein Blutvergießen ist unsere Sühne, und seines Leibes Darbringung unsere Heiligung." Tadel verdient hierbei 1) der Mißbrauch des Wortes „Blutvergießen", bei welchem die transitive und intransitive Beziehung miteinander confundirt und verwechselt werden; denn nur bei der intransitiven Fassung desselben, in welcher es = sterben ist, hat der Satz: „Sein Blutvergießen ist unsere Sühne" eine gewisse Wahrheit im Vorbilde wie im Gegenbilde (9, 22), nicht aber bei seiner transitiven Fassung, in welcher es = tödten ist; schlachten ist aber nicht = sterben, sondern = tödten; — 2) das quid pro quo, daß „Blutvergießung" gesagt ist, wo billiger- und angemessenerweise „Blutdarbringung" (sc. zur Sühnestätte) hätte gesagt werden müssen, denn bekanntlich galt nach der Opferthorah nicht das Blutvergießen im Vorhof, sondern erst das Darbringen des im Vorhof vergossenen und vom Priester wieder aufgefangenen Blutes zur Sühnestätte im Heiligthum als sühnend; — 3) endlich der unzutreffende, und der ausdrücklichen Lehre des Verf. geradezu widersprechende Gegensatz, daß sein Blutvergießen unsere Sühnung, und die Darbringung seines Leibes unsere Heiligung sei; denn nicht nur der Darbringung seines Leibes schreibt er in 10, 10 unsere Heiligung zu, sondern ebenso sehr auch in 10, 29 und 13, 12 seinem Blutvergießen und Blutdarbringen; und wie er (9, 13) im A.-Tl. Sühnblute das Mittel zur sarkischen Heiligung der A.-Tl. Gläubigen, so sieht er in dem N.-Tl. Sühnblute (10, 29 u. 13, 12) das Mittel zur Gewissensheiligung der N.-Tl. Gläubigen, und wenn er anderwärts auch einmal die Heiligung als durch die προσφορὰ des Leibes Christi bedingt ansieht, so erweist sich eben damit, daß er die Darbringung des Leibes in der Hauptsache mit der Darbringung des Blutes Christi für sachlich identisch gehalten habe. Ueberdem ist aber Del.'s Behauptung, daß Christus in 7, 27; 9, 14 u. 10, 10, nicht aber in 9, 25, gegenbildlich oder gegensätzlich mit den alttestl. Opferthieren verglichen werde, und darin die Berechtigung oder Nöthigung gegeben sei, das προσφέρειν ἑαυτόν dort anders zu deuten als hier, völlig willkürlich und bodenlos, da in allen diesen Stellen Christus gleichmäßig der A.-Tl. victima verglichen wird, denn es ist selbstverständlich, daß allenthalben und unter allen Umständen in dem Satze: προσήνεγκεν ἑαυτόν das Subject Christum als Opfernden, und das Object Christum als Opfer (victima) darstellt.

den Opfertod hindurchgegangene Seele des Opferthieres nicht mehr zum Leibesleben restituirt, sondern nur repräsentativ in dem vom Leibe isolirten Blute Gott dargebracht werden konnte, — ein Mangel, den die N.=Tl. Opferung (ebenso wie alle andern Mängel der A.=Tl. Opferung) erfüllte.

Und so wird denn voraussichtlich auch wohl der durch das zu Grunde gelegte Psalmwort bedingte singuläre Ausdruck: προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰ. Χρ. in 10, 10 uns keine besondere Noth machen können; vgl. die Auslegung d. St.

Zweiter Excurs.

Ueber die Beziehungen der Versöhnungslehre des Verf. zum alttestamentlichen Opfercultus†).

Den Begriff der Sühnung drückt der Hebräer durch das Verbum כִּפֶּר und seine Derivata aus. Die Grundbedeutung dieses Wortes ist die des Deckens, Bedeckens, Zudeckens. Das, was bedeckt werden soll, ist stets ein Ungöttliches, Gott Mißfälliges, seinen Zorn und seine Strafe Provocirendes, also Sünde, Schuld und Unreinigkeit. Wenn wir aber noch eine Menge anderer Objecte dem כִּפֶּר beigefügt finden, z. B. die Seele, die Kinder Israel, den Altar, die Stiftshütte u. dgl. m., so kommen diese nur insofern in Betracht, als Sünde oder Unreinigkeit an ihnen haftet; und nicht ihnen selbst, sondern der an ihnen haftenden Unreinigkeit gilt das כִּפֶּר. Die gewöhnliche Auffassung, als sollten durch die Bedeckung die Sünden dem Angesichte Gottes entzogen werden, damit er sie nicht mehr sehe, involvirt nicht nur eine dem A. T. fremde, mit der Allwissenheit Gottes unvereinbare Anschauung der Sache, sondern ihr widerspricht auch der sonstige, analoge Gebrauch des כִּפֶּר, namentlich in Stellen wie Gen. 32, 21; Jes. 28, 18; 47, 11; Prov. 16, 14. Der Bund mit dem Tode in Jes. 28, 18 z. B., und der Zorn im Angesichte Esau's in Gen. 32, 21 sollen durch das Bedecken nicht unsichtbar gemacht, oder dem Anblick entzogen werden, sondern unkräftig, nichtig gemacht werden, und dies geschieht mittelst der Bedeckung, indem nun die Verderben bringende Kraft oder Wirkung derselben durch die Decke nicht hindurchdringen kann. So ist auch das Bedecken der Sünde oder Unreinheit im Opfercultus eine Deckung, durch welche die verklagende und verdammende Macht der Sünde, ihr Gottes Zorn und Strafe erregendes Wesen unschädlich und unwirksam, ohnmächtig und nichtig gemacht wird. — Als das persönliche Subject, von welchem das כִּפֶּר ausgeht, wird stets nur entweder Gott oder dessen Diener, der Priester genannt, — als die Frucht und Wirkung derselben die Vergebung der Sünde, oder die Tilgung der Unreinheit, die gesühnt werden sollen, und als das Mittel dazu das Blut des Opferthieres. Warum und wodurch das Blut zum Sühnmittel sich eignet, erfahren wir aus Lev. 17, 11: „Denn die Seele des Fleisches, im Blute ist sie (LXX: ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν), und ich habe es auch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen; denn das Blut, es sühnt mittelst der Seele." Zweierlei lernen wir aus dieser Stelle: 1) Daß das Blut qua Seele, d. h. als Träger der Seele Sühnmittel ist, und 2) daß alles Blut, das an den Altar kommt, den Zweck hat, die sündige Seele dessen, für den es an den Altar gebracht wird, zu sühnen. Legen wir aber den Text der LXX zu Grunde, den unser

---

†) Vgl. meine Schrift: Der A.=Tl. Opfercultus §. 27—71. 85—122 197—212.

Verf. vor sich hatte, und der statt der Schlußworte: כִּי־הַדָּם בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר liest: τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται, so ergiebt sich noch ein Drittes daraus, nämlich, daß das Opferblut anstatt der Seele des sühnesuchenden Sünders an den Altar kommt, daß also eigentlich die Sünde des Sünders mit dem eigenen Blute desselben (in welchem die Seele) hätte gesühnt werden sollen, daß aber Gottes Connivenz gestattet habe, statt des eigenen Blutes das Blut des Opferthieres als Sühnmittel an den Altar zu bringen.

Der Verlauf der die Sühnung bezweckenden Opferhandlung war nun folgender: Der Sühnebedürftige bringt (הֵבִיא) das zu seiner Sühnung bestimmte Opferthier, welches völlig makellos und den Haus- und Heerdenthieren des eigenen Besitzes entnommen sein mußte, zur Stiftshütte, und legt ihm dort die Hand auf. Die *Handauflegung* aber ist allenthalben in der h. Schrift symbolischer Ausdruck der *Weihung* zu einer neu anzutretenden Lebensstellung durch den, der die Macht und das Recht dazu hat, den Andern dazu zu bestimmen, zu befähigen und zu verpflichten. Wie in Num. 27, 18ff. und Deut. 34, 9, wo Moses den Josua zu seinem Nachfolger weiht, und in Num. 8, 10, wo die Leviten statt der Erstgebornen aus allen Stämmen zum Dienst am Heiligthum geweiht werden, durch die Handauflegung eine Substitution der einen Person durch die andere vermittelt wird, so daß, was die eine bisher dazu berechtigte und befähigte oder verpflichtete Person selbst nicht mehr leisten kann, will oder soll, fortan von der andern wird geleistet werden müssen oder können, so verhält es sich mutatis mutandis auch mit der Handauflegung beim Opferthier: Wie der Schuldner dem Gläubiger, der Dieb dem Bestohlenen, der Empörer dem Könige verpflichtet ist, nämlich so, daß er ihm leisten oder von ihm erleiden muß, was er gegen ihn verschuldet hat, so der Sünder seinem Herrn und Gott. Diese Verpflichtung überträgt nun der Opfernde auf das Opferthier, daß es leiste oder erleide, wozu er selbst seinem Gotte um seiner Sünde willen verhaftet ist, nämlich den Tod als der Sünde Sold, und durch solche Leistung wird das Blut des Thieres, in welchem seine Seele, zum Sühnmittel für die Seele des Opfernden. Der Handauflegung folgte dann die *Schlachtung*, welche immer von dem zu Sühnenden, nie vom Priester, verrichtet wurde (vgl. die erste Anm. zum vorigen Excurs), und der Schlachtung die *Blutsprengung* oder die Darbringung des Blutes zur Sühnstätte, welche allein der Priester verrichten durfte, und zwar bei der Sühnung eines Laien an den Vorhofsaltar, und eines Priesters, sowie der ganzen Gemeinde an den Räucheraltar des Heiligen und den Vorhang des Allerheiligsten, was aber nicht diesem Vorhange selbst, sondern der hinter ihm stehenden Kapporeth (= Sühnethron) gilt (Lev. 4). Hat nun die Handauflegung die oben angegebene Bedeutung einer substitutiven Uebertragung der Verpflichtung, zu leisten oder zu leiden, wozu der Handauflegende seinem Gotte verhaftet war, so kann die Schlachtung nichts Anderes ausdrücken, als die Vollziehung solcher Leistung oder die Erduldung solchen Leidens, damit das Thier oder vielmehr dessen Blut, in welchem seine Seele, dadurch zum Sühnmittel tauglich werde. Die Handauflegung ist also näher zu bestimmen als die Weihung zum Tode (nach Analogie von Lev. 24, 14) und zwar zum stellvertretenden Straftode†), — die Schlachtung aber als die

---

†) Die Anschauung, daß der *Tod der Sünde Sold* sei, ist nicht bloß eine N.-Tl. (Röm. 6, 23), sondern auch schon eine A.-Tl. Schon Gen. 2, 17 verkündigt sie, und jede Todesandrohung der Gesetzgebung schärft sie von Neuem ein. Ebenso geläufig ist dem A. T. aber auch die Anschauung *stellvertretenden Leidens*. Dafür zeugen folgende Stellen: 1) Der stellvertretende Tod eines Thieres für einen Menschen liegt ausgesprochener Maßen vor in Gen. 22, 13: Abraham sollte seinen Sohn zum Brandopfer opfern, also in den Tod dahingeben, und statt seiner opfert er einen Widder. 2) Auch

Vollziehung dieses Straftodes behufs der Befähigung des Thierblutes zur Sühnung, — und die Blutsprengung endlich als die Vollziehung solcher Sühnung. Nur dann aber kann die Sühnung durch Opferblut als objectiv gültig angesehen werden, wenn sie nach Lev. 17, 11 an dem Altar, und nur wenn sie durch den Priester vollzogen wird. Denn das Opferblut ist weder an sich, noch auch in der Affection, die es durch Handauflegung und Schlachtung erhalten hat, schon zur Sühnung geschickt, sondern erlangt seine objectiv gültige Sühnkraft, nachdem sie ihm subjectiv durch Handauflegung und Schlachtung imprägnirt worden ist, erst dadurch, daß der Priester, als Mittler der Heilsgnade Gottes, es an den Altar bringt (d. h. an die Gnaden- und Heilsstätte, wo Jahveh nach Exod. 20, 24 zu seinem Volke kommt, um es zu segnen) und ihm dort göttliche Anerkennung und Annahme verschafft. — Was der Blutsprengung weiter noch folgte: Opferbrand und Opfermahlzeit, hat mit der Sühnung nichts mehr zu schaffen.

Unter den verschiedenen Opferarten ist das Sündopfer (Lev. 4) das eigentliche Sühnopfer, denn bei ihm culminirt die Function und damit auch die Bedeutung der Blutsprengung; Brand- und Friedensopfer schließen sich ihm ergänzend an zu vollerer Darstellung der durch den Opferbrand und die Opfermahlzeit repräsentirten Ideen (dankbare Selbstweihung des Gesühnten an den versöhnten Gott, und Lebens- und Liebesgemeinschaft mit demselben). Unter allen Sündopfern ist aber dasjenige, welches am großen Sühntage, also nur einmal im Jahre, für die Sünden des ganzen Volkes dargebracht wird, bei Weitem das wichtigste, weshalb es auch nur vom Hohenpriester verrichtet werden durfte, und das Blut desselben in das Allerheiligste gebracht wurde behufs Application desselben unmittelbar an das höchste und vollkommenste Sühngeräthe, nämlich an die Kapporeth oder den Sühnethron, wo Jahveh über Cherubim thronte (vgl. zu 4, 16). Und während bei den gewöhnlichen Sündopfern der Priester ohne Weiteres die Sühnung vollziehen konnte, mußte der Hohepriester zur Ausrichtung dieser wichtigsten und kräftigsten Sühnung, weil er selbst ein Sünder war (5, 2. 3; 7, 27) sich erst selbst entsündigen durch Darbringung eines Sündopfers für sich und sein Haus, dessen Blut er ebenfalls in das Allerheiligste zur Kapporeth brachte (Lev. 16). Diese am großen Sühntage zur Sühnung der Sünden des ganzen Volkes einmal im Jahre verrichtete Sühnehandlung ist es nun, von welcher unser Verf. vorzugsweise und fast ausschließlich†) den Ausdruck hernimmt zur Darstellung der christlichen Versöhnungslehre.

---

dem in Deut. 21, 1—9 verordneten Ritus liegt augenscheinlich der Gedanke der poena vicaria zu Grunde: Das Blut eines Gemordeten fordert (Num. 35, 33) zur Sühnung solcher Missethat das Blut des Mörders. Wenn aber der Mörder nicht entdeckt werden kann, so soll eine junge Kuh getödtet werden, und die Aeltesten der nächsten Stadt sollen Gott bitten, daß er diese Tödtung als Stellvertretung für die Hinrichtung des nicht zu ermittelnden Mörders ansehen möge. 3) Die Anschauung, daß ein Unschuldiger für einen Schuldigen sterbe, und Letzterer dadurch der verdienten Todesstrafe entgehe, macht sich in Exod. 32, 32 geltend: Nachdem das Volk sich durch den Kälberdienst in dem Maße versündigt hat, daß Gottes Zorn es zu vertilgen bereit ist, tritt Moses fürbittend vor Gott und spricht: „Nun vergieb ihnen ihre Sünde, wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche." 4) Wozu Moses, der Knecht Gottes, sich erbot, das hat der jesajanische Knecht Jahveh's wirklich geleistet, Jes. 53, 4 ff.

†) Doch zieht er gelegentlich in 9, 13 auch das Opfer der rothen Kuh (Num. 19), und in 9, 19—22 das Bundesopfer des Volkes (Exod. 24) nebst dem Weiheopfer der Priester und Leviten (Exod. 29, 40. Lev. 8. Num. 8) herbei, worüber das Nähere bei der Auslegung dieser Stellen zu vergl. ist. Auffallend ist dagegen die Unterlassung des Nachweises, daß auch das Passalamm sein wesenhaftes Gegenbild im N. T. habe, vgl. 1 Kor. 5, 7.

Wir dürfen annehmen, daß dem Verf. die im Vorigen entwickelte Bedeutung der Opfersühnung des A. Bundes im Allgemeinen und der Hauptsache nach präsent gewesen sei, da wir sie, wie sich unten zeigen wird, bei seinen Erörterungen im Wesentlichen wiederfinden. Da er indeß das A. T. nicht im Original, sondern nur in der alexandrinischen Uebersetzung las, und hier der Begriff des כִּפֶּר (d. i. der Sühnung des Sünders) in den des ἐξιλάσκεσθαι (d. i. der Versöhnung Gottes, vgl. zu 2, 17) umgesetzt ist, so haben wir freilich kein Recht zu der Annahme, daß auch ihm die Sühnung unter dem Bilde einer Bedeckung der Sünden sich dargestellt habe. Die Sühnung war ihm ein ἱλάσκεσθαι (τὸν θεὸν) τὰς ἁμαρτίας, d. h. ein priesterliches Thun, in Folge dessen Gott in Bezug auf die Sünden und den Sünder wieder ἵλαος (ἵλαρος) = heiter (zornlos), huldvoll, gnädig wird; was indeß zur Voraussetzung hat, daß bei der Darbringung des Sühneblutes zu Gott dieses als zwischen Gott und die Sünde tretend, und dadurch die Gottes Zorn und Strafe (10, 26—31) erregende Wirkung der letzteren aufhebend und damit ihr eigentliches Wesen vernichtigend (9, 26. 28) gedacht ist; so daß in der Hauptsache doch die Anschauung wieder auf dasselbe herauskommt. Geläufiger aber als der Ausdruck ἱλάσκεσθαι sind dem Verf. die synonymen Begriffe: καθαρίζειν (1, 3; 9, 14. 22. 23), wobei die Sünde als eine Befleckung oder Verunreinigung des Sünders gedacht ist (9, 13), die durch das sühnende Blut getilgt wird (vgl. zu 1, 3), — und ἁγιάζειν (2, 11; 9, 13; 10, 10. 14. 29; 12, 14; 13, 12), wobei ebenfalls das sühnende Opferblut als das Mittel des ἁγιάζειν ausdrücklich genannt oder doch vorausgesetzt ist. Ueber den Begriff des ἁγιάζειν vgl. zu 2, 11.

Das A.-Tl. Sühneinstitut erscheint aber dem Verf. im Ganzen und im Einzelnen, nach allen seinen Mitteln und Substraten, Tendenzen und Resultaten, als durchaus unvollkommen und unzureichend zur Darstellung wahrhafter Sühnung: Die Cultussatzungen (δικαιώματα λατρείας 9, 1), durch welche es aufgerichtet und aufrecht erhalten wurde, sind nur δικαιώματα σαρκός 9, 10 (d. h. solche, die in ihrer bloß äußerlichen und vergänglichen Natur den Charakter des Fleisches an sich tragen), auferlegt bloß bis auf den καιρὸς διορθώσεως 9, 10, und nicht vermögend, Den, der ihnen nachlebt, κατὰ συνείδησιν zu vollenden 9, 9; weil sie nur die σκιά der zukünftigen Güter, nicht aber αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων haben 10, 1; — das Heiligthum, wo diese Sühne vollzogen wird, ist bloß ein κοσμικόν 9, 1, bloß ὑπόδειγμα καὶ σκία τῶν ἐπουρανίων 8, 5 (9, 23); — die Priester, die sie üben, sind bloß κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης Priester geworden 7, 16, bloß sterbliche Menschen 7, 8, die der Tod zu bleiben verhindert 7, 23, auf allen Seiten von Schwachheit behaftet 7, 28 (5, 2), selbst sühnungsbedürftige Sünder 5, 3; 7, 27, und nicht im Stande, τὴν τελείωσιν herbeizuführen 7, 11. 19; — das Opferblut, das sie darbringen, ist ein ἀλλότριον 9, 25 und bloß Thierblut 9, 13, während es doch unmöglich ist, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden wegnehme 10, 4. 11., daher nur bestimmt πρὸς τὴν τοῦ σαρκὸς καθαρότητα 9, 13, und nicht vermögend τὴν συνείδησιν ἁμαρτιῶν zu beschwichtigen 9, 9. 14; 10, 2, und τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι 10, 1, vielmehr nur dienend εἰς ἀνάμνησιν ἁμαρτιῶν 10, 3, und schon zur Zeit des alten Bundes als unzureichend 10, 8 und baldiger Abrogation anheimfallend 8, 13 erkannt.

Aber Cultusgesetz und Cultusstätte, Priester und Opfer des alten Bundes sind dennoch göttliche Institute, dennoch heilig, bedeutungsvoll und bindend für die Zeit ihres Bestehens 9, 1. 10 und dem Charakter derselben angemessen 9, 8. 9. Als σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν 10, 1 und ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς 9, 23 (8, 5) können sie zwar nicht αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων darstellen 10, 1, können nicht τὴν τελείωσιν herbeiführen 8, 5 (10, 1), wohl aber sie ab- und vorbilden, auf sie hinweisen, das Bedürfniß und die Sehnsucht nach ihnen wecken 10, 3. Aber diese Vollendung

ist in Christo wahrhaft erschienen; in seiner Opferdarbringung sind alle Mängel und Unvollkommenheiten der alttestamentlichen erfüllt, ist alles Schattenhafte derselben verwirklicht und wesenhaft dargestellt. Er ist das wahrhaftige Opfer und der wahrhaftige Hohepriester in einer Person, denn er hat sich selbst (7, 27; 9, 14. 25. 26), seinen eigenen Leib (10, 10) im himmlischen Allerheiligsten dargebracht, hat mit seinem eigenen Blute die Sühnung vollzogen (9, 12. 14; 13, 12), nachdem er durch seinen Opfertod dasselbe zu einem ewig gültigen Sühnmittel gemacht (9, 12)†).

Als Opfer ist Christus nicht wie das Opferthier im alten Bunde wider Willen und gezwungen zur Schlachtstätte gebracht worden, sondern hat sich selbst, dem Willen Gottes entgegenkommend (10, 5. 9), zum Schlachtopfertode am Kreuzesaltar (13, 10—12) dargeboten. Wie als Priester, so war er auch als Opfer ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος (7, 26) und ἄμωμος (9, 14). Zwar auch im alten Bunde mußte das Opferthier in seiner Art diese Eigenschaften an sich tragen (Lev. 22, 20 ff.), — aber von ihm konnte seiner Thiernatur nach nur sarkische, physische (die ethische nur schattenhaft abbildende) Makellosigkeit gefordert werden, obwohl es sich bei der Sühnung nicht um physische, sondern um ethische Reinheit handelte (10, 4). — Die Forderung, daß nur ein Haus- und Heerdenthier des eigenen Besitzes zur Opferdarbringung tauglich sei, ist von unserm Verf. zwar nicht ausdrücklich verwerthet worden, aber die dieser Forderung zu Grunde liegende Idee, daß das Opfer mit Demjenigen, für den es geopfert wird, in nächster Beziehung und Lebensgemeinschaft stehen müsse, um substitutiv und satisfactorisch für ihn eintreten zu können, ist doch auch von ihm als auch in Christo vollkommen und wesenhaft dargestellt nachgewiesen, indem er C. 2, 6 ff. die zwischen Christo und uns bestehende Gemeinschaft des Fleisches und Blutes (Vs. 14), die gleiche Versuchbarkeit und Leidensfähigkeit (Vs. 17. 18) hervorhebt (vgl. auch 4, 15). — Von der beim Opferthiere erforderlichen Handauflegung ist aber nirgends bei ihm die Rede, weil das, was durch sie dargestellt wurde (nämlich die Weihung des Opferthieres seitens des Sühnebedürftigen zum stellvertretenden Opfertode), bei der Opferung Christi von selbst wegfiel, da nicht die sühnebedürftige Menschheit ihn dazu bestimmen und zwingen, sondern nur er selbst nach dem Wohlgefallen Gottes sich dazu durch eigenen freien Entschluß weihen und darstellen konnte (10, 5—7). Dagegen gilt ihm das Axiom des mosaischen Gesetzes: χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22) auch noch für das N. T., und die Kreuzigung Christi (13, 10—13)

---

†) Wenn der Verf. in 10, 4. 11 auf das Bestimmteste ausspricht, daß das Blut der Böcke und Stiere nicht Sünden wegnehmen könne, und in 9, 9. 13, daß durch dasselbe nicht Reinigung des Gewissens, sondern nur καθαρότης σαρκός erzielt werden könne, so scheint er dadurch in Widerspruch zu treten sowohl mit der mosaischen Gesetzgebung, die allerdings dem rite dargebrachten Thieropferblute wirkliche Sündenvergebung zusagt, wie mit der freudigen Gewißheit dadurch verbürgter Sündenvergebung bei den Psalmensängern. Dieser Widerspruch schwindet aber, wenn man zwischen dem unterscheidet, was der A.-Tl. Opfercultus dem Verf. in seinem lebensvollen, heilsgeschichtlich vorbildlichen Zusammenhange mit dem Opfer Christi, und was er ihm an sich und außerhalb dieses Zusammenhanges war. „Wie Paulus (sagt Hofm. II, 1, 425) das Gesetz, wenn man es neben Christo etwas sein lassen wollte, in seiner Unnützlichkeit darstellte, mit der es außerhalb seines Zusammenhangs mit der Verheißung behaftet war; ebenso finden wir im Br. a. d. Hebr., wo Denen begegnet werden mußte, welche der gesetzlichen Opfer nicht entrathen wollten, nachdem sie doch Christum hatten, diese Opfer außer ihrem Zusammenhange mit dem Opfer Christi betrachtet und darnach beurtheilt."

als Gegenbild der A.=Tl. Opferschlachtung, d. h. als ebenso nothwendige und unumgängliche Vorbedingung für die N.=Tl. Sühnung (9, 26, vgl. auch Vs. 15—17), wie diese für die A.=Tl. Sühnung es war. Denn es handelte sich bei beiden um Gewinnung eines sühnenden Opferblutes, d. h. eines durch den Opfertod hindurchgegangenen unschuldigen Lebens zur Deckung oder Sühnung schuldigen Lebens. Nun heißt es zwar Lev. 17, 11: ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστίν; — aber es gilt dies eigentlich doch nur eben vom lebenden Thiere, in welchem das Blut noch Sitz und Träger des Lebens, der Seele ist, während aus dem Blute des getödteten Thieres das πνεῦμα ζωῆς desselben (Gen. 6, 17; 7, 15. 22) und mit ihm doch auch das Leben oder die Seele entwichen ist, und nimmermehr zurückkehrt (Hiob 34, 14. 15; Ps. 104, 29. 30), um den Leib von Neuem zu beleben, so daß das Blut des geschlachteten Thieres nur in Erinnerung an das, was es vor der Schlachtung war, gewissermaßen und uneigentlich (schattenhaft oder symbolisch) noch als Sitz und Träger der Seele oder des Lebens gelten kann. Um die Idee der Sühnung nach dieser Seite hin völlig darstellen zu können, wäre es nöthig gewesen, statt des vom Leibe isolirten und daher todten Blutes, das nach der Todeserduldung wieder mit dem Leibe vereinigte, und so das Leibesleben von Neuem constituirende Blut, also das zu lebensvoller Integrität wieder hergestellte Thierleben zu den Sühnestätten darbringen zu können. Das aber war unmöglich, und darum konnte die durch das Thieropfer repräsentirte Sühnung auch nach dieser Seite hin nur Symbol und Schatten, nicht Realität und Wesenhaftigkeit sein. Anders verhielt es sich dagegen mit dem N.=Tl. Sühnblute. In der Person Christi wohnte außer dem todeshaften πνεῦμα ζωῆς des animalisch=menschlichen Lebens auch noch ein πνεῦμα αἰώνιον (9, 14), ein ewiges göttliches Lebensprincip, das durch den Tod nicht bewältigt werden konnte, das vielmehr die Macht in sich hatte, sein dem Tode anheimgefallenes Leibesleben zu einer ζωὴ ἀκατάλυτος (7, 16) zu erneuern, und es emporzuheben zum Thron der ewigen Majestät (1, 3; 4, 14; 6, 29; 9, 11. 24), und in dieser Lebenskraft und Lebensfülle, in dieser Restitution zu einem ganzen, vollen, unvergänglichen Leben hat Christus sein für uns vergossenes Blut im himmlischen Heiligthum dargebracht zur Sühnung unserer Sünden.

Durch Gottes Gnade (2, 9) hat Christus, nachdem er, um unsere Sünden auf sich zu nehmen, von Gott ins Fleisch gesandt (9, 28) und zur Tilgung derselben Mensch geworden (9, 26) ist, für uns Alle (ὑπὲρ παντός) den Tod geschmeckt (2, 9), — hat also einem Leiden sich unterzogen, das uns zu Gute kommt, das er für uns, anstatt unserer erduldete, das ohne seine Dazwischenkunft um unserer Sünden und Uebertretungen willen (9, 15; 10, 17) über uns selbst hereingebrochen wäre, und das, falls wir diese Intercession verschmähen, auch jetzt noch über uns hereinbrechen wird (10, 26 ff.), — ein Leiden, dessen Umfang und Tiefe für ihn nach 5, 7, und für uns nach 10, 27—31 (vgl. die Auslegung) zu ermessen ist. Durch dieses Leiden als Menschensohn vollendet (2, 10; 5, 9), und ob desselben mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (2, 9), ist er für Alle, die ihm gehorsam sind, der ἀρχηγός und αἴτιος τῆς σωτηρίας αὐτῶν geworden (2, 10; 5, 9), und als πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν in den Himmel eingegangen. Mit der Todeserduldung hat er seine irdische Aufgabe, in seinem Blute (9, 12. 14; 10, 29; 13, 12) ein ewiges und für Alle gültiges Sühnmittel darzustellen, vollbracht, und sich zum Antritt seines himmlischen Hohenpriesterthums vollbereitet (2, 9. 10. 17; 5, 9; 7, 28). Durch Auferstehung und Himmelfahrt aber ist das Opfer zum Priester geworden, der sich selbst (7, 27; 9, 14. 25), seinen eigenen Leib (10, 10) und in ihm sein eigenes Blut (9, 14), in welchem das Leben, zum himmlischen Allerheiligsten dargebracht hat (9, 24), um zu sühnen die Sünden des Volkes (2, 17), unsere Gewissen zu reinigen von todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott (9, 14), um uns zu heiligen (10, 10.

14. 29; 13, 12) zu unserm himmlischen Berufe (3, 1; 9, 15). Durch seinen Opfertod hat er die sühnende Kraft seines Blutes sich erworben, durch Auferstehung und Himmelfahrt (13, 20) sie bewährt und zu ewiger Geltung gebracht (9, 12).

Denn Christus ist nicht ein Hoherpriester geworden nach der Weise Aaron's, sondern nach der Weise Melchisedek's (5, 6. 10; 6, 20; 7, 11. 15. 17. 21), ein einiger und einziger, ewiger, himmlischer, königlicher, gottmenschlicher Hoherpriester. Die Sühnstätte, in der er fungirt, ist nicht ein ἅγιον κοσμικόν (9, 1), sondern ein himmlisches (8, 5; 9, 11. 24), nicht ein bloß schattenhaftes (8, 5; 9, 23), sondern ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινή (8, 2), nämlich die ewige, eigentliche Wohn- und Thronstätte Gottes in dem überweltlichen, unerschaffenen Himmel (9, 24). Sein Priesterthum besteht auch nicht wie das levitische κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης, d. i. nach der Norm einer äußerlichen vergänglichen Satzung, sondern κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16), also auf Grund einer ihm selbst innewohnenden göttlichen Lebenskraft, die als πνεῦμα αἰώνιον (9, 14) in der Auferstehung und Himmelfahrt zur Erscheinung gekommen ist, und seinem vordem leidens- und todesfähigen Leibe (2, 14) ein fortan unauflösliches Leben verliehen hat. Er ist Menschensohn (2, 6) und Gottessohn (4, 14; 5, 8; 7, 28; vgl. 1, 2. 3), hat mit den Menschen Fleisch und Blut (2, 14), und ewigen Geist mit Gott gemein. Als Gottessohn ist er von Ewigkeit her ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (1, 3). Als Menschensohn war er, auf Erden weilend, in allen Stücken gleich wie wir, und ist ein barmherziger und treuer Hoherpriester geworden, der Mitleid haben könnte mit unsern Schwachheiten (2, 17. 18; 4, 15). Aber, wenn auch versucht wie wir, so doch ohne Sünde (4, 15), also ohne je der Versuchung erlegen zu sein, auf daß wir in ihm einen Hohenpriester hätten, fromm, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern (7, 26; 9, 11), — nicht wie die levitischen Hohenpriester (5, 3), welche, selbst Sünder, zuvor für die eigenen Sünden opfern mußten, ehe sie daran denken durften, des Volkes Sünden zu sühnen (7, 27). Durch Auferstehung aber (13, 20; 5, 7) und Himmelfahrt (4, 14; 9, 24) ob des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt (2, 9), hat er ein Hohespriesterthum angetreten, das ewig bei ihm bleibt (7, 24), kraft dessen er eine θυσία dargebracht hat, die, in sich selbst vollkommen, keiner Wiederholung bedarf (7, 27; 9, 12. 25; 10, 10. 12. 14. 18), und darnach zur Rechten der Majestät sich gesetzt (1, 3. 13; 8, 1; 10. 12), wartend, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden (10, 13), um dann zum zweitenmal auf Erden zu erscheinen Denen zum Heil, die auf ihn warten (9, 28; vgl. 10, 37), bis dahin aber durch die Besprengung unserer Herzen mit seinem Blute (10, 22. 29; 12, 24) uns die Frucht seiner einmaligen Selbstdarbringung aneignend, durch seine Fürbitte uns bei Gott vertretend (7, 25), und uns Gottes Barmherzigkeit und Gnade zu rechtzeitiger Hülfe zuwendend (4, 16).

Paränetischer Uebergang zum dritten Theile mit Aufstellung der thematischen Grundgedanken desselben.

Cap. IV, 14—16.

Vs. 14—16: *Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς*

ὁμολογίας. 15 οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. 16 προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν.

14 Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher hindurchgegangen ist durch die Himmel, Jesum, den Sohn Gottes, so lasset uns festhalten an dem Bekenntniß. 15 Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unsern Schwachheiten, wohl aber einen, der versucht ist in allen Stücken gleicherweise, ohne Sünde. 16 So lasset uns nun hinzutreten mit Zuversicht zu dem Thron der Gnade, damit wir erlangen Barmherzigkeit, und Gnade finden zu rechtzeitiger Hülfe.

Vs. 14. Wie zu Anfang des zweiten Theiles (3, 1), so geht auch hier der Verf. nicht in abrupter Weise zu der neuen dogmatischen Beweisführung über, sondern vermittelt den Uebergang durch eine auf das Voranstehende sich stützende und zugleich das Thema des Nachfolgenden in sich aufnehmende Mahnung zum Festhalten am christlichen Bekenntniß; — und zwar stellt er in Vs. 14. a den allgemeinen Grundgedanken des ganzen dritten Theiles, der in dessen zweitem Abschnitte zur eigentlichen Ausführung kommt, und in Vs. 15 den speciellen Grundgedanken seines vorbereitenden ersten Abschnittes dar. — Das οὖν] kann unmöglich, wie Del. meint, logisch mit κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας zusammen, und mit diesem als Folgerung aus Vs. 12. 13 gefaßt werden, sondern gehört ohne Zweifel (Lün.) sprachlich und logisch allein zu ἔχοντες κ. τ. λ. Der Verf. stützt sich nämlich für die Behauptung, daß wir in Christo einen erhabenen Hohenpriester haben, auf 2, 17, wo derselbe schon als ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς erkannt, und auf 2, 7—10, wo er als hoch über die Engel erhaben, und als gekrönt mit Herrlichkeit und Ehre dargestellt ist; — für die Aussage, daß Christus durch die Himmel hindurchgegangen, auf die in 1, 3. 13 erörterte Erhöhung Christi zur Rechten der Majestät, endlich für das appositionell hinzugefügte Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ auf die Beschreibung seiner ewigen Gottessohnschaft in 1, 2. 3, und in Betreff des Namens Jesus als Bezeichnung seiner Menschensohnschaft auf 2, 6—9; — stellt also die ganze bisherige Argumentation von 1, 1 an als die Basis dar, auf der sich die weitere Argumentation zur vollen Entfaltung und Verwerthung dieser Momente, die dort mehr nur gelegentlich erwähnt waren, hier aber ex professo erörtert werden sollen, erbauen will. — μέγας ἀρχιερεύς] heißt Christus im Gegensatze zu Aaron, als ein Hoherpriester höheren Berufes, Ranges und Erfolges denn jener. Auch Philo (s. die Belegst. bei Bl. u. Lün.) nennt den göttlichen Logos als den Vermittler alles Guten für die Welt ἀρχιερεὺς μέγας. — διεληλυθώς

τοὺς οὐρανούς] ist der Sache nach identisch mit ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (1, 3), wird aber hier diesem Ausdruck vorgezogen, einerseits zur Erläuterung und Begründung des Christum über Aaron erhebenden Epithetons μέγας (denn Aaron ist nur durch das Heilige der irdischen Stiftshütte hindurchgegangen), andererseits aber auch (wie nochmals ähnlich in 6, 20) als thematisch hinweisend auf die allseitige Ausführung, die diesem Gedanken in C. 9 u. 10 gegeben werden soll (vgl. besonders 9, 11. 14). Die οὐρανοί sind übrigens hier Bezeichnung der geschaffenen Himmel (1, 10), durch welche Christus bei seiner Erhöhung hindurchgegangen ist zu dem überweltlichen Wohn- und Thronsitze Gottes, der in 9, 24 als αὐτὸς ὁ οὐρανός bezeichnet wird, und durch seine betonte singularische Fassung als der Himmel κατ' ἐξοχήν zu den vielen geschaffenen Himmeln (1, 10; 4, 14; 7, 26) in Gegensatz tritt. Die Anschauung von einer Vielheit der letzteren mag zunächst auf der Unterscheidung des Wolkenhimmels von dem Gestirnhimmel (11, 12), vielleicht auch auf einer vielfachen Gliederung des letztgenannten beruhen. Uebrigens hält unser Verf. diese Unterscheidung des singularischen und pluralischen Gebrauchs keineswegs allenthalben fest, indem er auch den Singular vom geschaffenen Himmel braucht (11, 12; 12, 26), sowie den Plural öfter zur Bezeichnung der Wohn- und Wirkungsstätte Gottes (8, 1; 9, 23; 10, 34; 12, 23. 25). — Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ] nachdrucksvolle Apposition zu μέγαν ἀρχιερέα, gleichsehr die Menschensohnschaft Christi, welche in dem ersten, wie seine Gottessohnschaft, welche im zweiten dogmatischen Abschnitte dieses dritten Theiles in den Vordergrund treten soll, hervorhebend. — κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας]. Das Verbum κρατεῖν τινος heißt: Etwas in seiner Gewalt haben, aber auch: in seine Gewalt bekommen, ergreifen und festhalten. Ὁμολογία wie in 3, 1 das Bekenntniß zu Christo, oder der christliche Glaube hervortretend in Wort- und Thatbekenntniß.

Vs. 15. Die Ermahnung, festzuhalten am christlichen Bekenntniß, die im vorigen Verse mittelst eines vorangestellten Participialsatzes durch Hinweis auf die unvergleichliche, durch seine Gottessohnschaft bedingte und getragene Würde des Hohenpriesterthums Christi motivirt worden war, wird nun noch weiter begründet durch den Hinweis auf die durch seine Menschensohnschaft bedingte und getragene Fähigkeit und Willigkeit, Mitleid zu haben mit unsern Schwachheiten. Durch Einführung dieses ebenfalls schon im Vorigen (2, 18) ausgesprochenen Gedankens leitet der Verf. zugleich die Rede auf das specielle Gebiet über, mit welchem er sich in der nächstfolgenden dogmatischen Exposition ex professo beschäftigen will. — δυνάμενον συμπαθῆσαι]. Mitfühlen kann er, weil er ebenso versucht ist und ebenso gelitten hat, wie Menschen versucht werden und leiden. Das Mitgefühl aber macht zur

Hülfsleistung geneigt und willig. Der Infin. Aor. (συμπαθῆσαι) „kann auch das Eintreten einer Handlung, selbst einer zukünftigen, bezeichnen; ohne ἄν besonders da, wo Zuversicht anzudeuten ist" (Krüger §. 53, 6, 9). — ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν]. So allgemein, wie der Ausdruck dasteht, umfaßt er jede Art von Schwäche, sowohl die physische Schwäche der Leidensfähigkeit, wie die ethische Schwäche der Versuchbarkeit. — πεπειρασμένον]. So liest mit der Rec. auch Lachm. nach den besten und ältesten Codd.*), Tischd. dagegen πεπειραμένον. Aber πειράω kommt sonst nie in unserm Briefe vor (im N. T. nur Act. 9, 26; 26, 21), während das allerdings den Attikern fremde πειράζω ihm (und dem N. T. überhaupt) sehr geläufig ist. Dazu kommt noch, daß nach classischem Sprachgebrauch πεπειραμένος in medialer Bedeutung gefaßt werden müßte, die aber hier nicht paßt, denn der Zusammenhang fordert ein Versuchtwordensein, nicht ein Sichversuchthaben. — κατὰ πάντα], vgl. 2, 17, nach allen Seiten hin, auf welchen die menschliche Natur der Versuchung ausgesetzt ist. — καθ' ὁμοιότητα] sc. ἡμῶν. — χωρὶς ἁμαρτίας] ist eventuell zu fassen, d. h. ohne daß das Versuchtwerden zum Sündigen auslief, was dann freilich auch die principielle Sündlosigkeit zur Voraussetzung hat. Andererseits hat aber die Versuchbarkeit allerdings auch die Möglichkeit, der Versuchung zu erliegen, also zu sündigen, zur Voraussetzung. Daß aber diese abstracte Möglichkeit in dem Menschen Jesus je zur concreten Wirklichkeit geworden, wird eben durch unser χωρὶς ἁμαρτίας auf das Bestimmteste negirt.

Vs. 16. Nachdrucksvolle Wiederaufnahme der in Vs. 14 ausgesprochenen Ermahnung in einer durch Vs. 15 bestimmten Fassung. — προσερχώμεθα]. Daß die von Del. gegebene Erklärung: „im hülfesuchenden Gebete" zu speciell sei (Lün.), kann ich nicht finden, denn das Moment des Hülfesuchens für die Schwachheit der menschlichen Natur unter den Versuchungen des Lebens ist durch den Zusammenhang mit Vs. 15 dargeboten, und das Gebet ist im Christenthum der eigentliche und einzige Weg hülfesuchenden Hinzutretens zu Gott oder Christo. — μετὰ παρρησίας], weil wir nach Vs. 15 der Willigkeit Christi, durch seine hohepriesterliche Vermittelung uns Hülfe zu verschaffen, gewiß sein können (vgl. 10, 19 ff.). — τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος]. Der Gnadenthron ist der Thron, auf welchem Christus seit seiner Erhöhung zur Rechten Gottes sitzt. Es ist derselbe Thron, der in 1, 3 und 8, 1 θρόνος τῆς μεγαλωσύνης heißt; aber zu dem Charakter der Majestät, den er von Ewigkeit an sich trägt als Sitz der Majestät Gottes, hat er, seit Christus, der Hohepriester des neuen Bundes, ihn eingenommen, auch noch den Charakter eines Gnadenthrones

*) Namentlich: א. A. B. D. E. Orig. Chrys. etc.

angenommen. In der Wahl dieses Wortes eine gegenbildliche Beziehung auf die Kapporeth des Allerheiligsten der Stiftshütte zu erkennen, ist man durch den Ausdruck an sich nicht berechtigt. Denn obwohl Luther Kapporeth (ἱλαστήριον 9, 5) immer durch Gnadenstuhl übersetzt, wird dieselbe doch nirgends, weder im A. noch im N. T. als θρόνος τῆς χάριτος bezeichnet; wohl aber sind die Begriffe so nahe mit einander verwandt, daß jene Beziehung dennoch gerechtfertigt erscheint. Denn die Kapporeth mit den Cherubim über ihr galt im A. T. allerdings als der irdische Thron Gottes, und zwar als der Thron seines gnadenreichen Wohnens unter Israel; vgl. die in A.-Tl. Gebeten so häufige Anrede an Gott: „der du über Cherubim throneſt" (Pſ. 80, 2; 99, 1; Jeſ. 37, 16; 1 Sam. 4, 4; 2 Kön. 19, 15; 1 Chron. 13, 6; Dan. 3, 24 LXX). Darauf führt auch die Vergleichung mit der ganz analogen Ermahnung in 10, 19—22, wo an Stelle unseres προσέρχεσθαι τῷ θρόνῳ τ. χ. das Eingehen in das (himmlische) Allerheiligste gesetzt ist. — ἔλεος]. Die hellenistische Form ἔλεος (als Neutr.) muß nach den zuverlässigsten Bezeugungen*) der classischen Form ἔλεον (als Masc.) vorgezogen werden. — εἰς εὔκαιρον βοήθειαν] wird von Thol. u. Del. mit vollem Rechte als Hülfsleistung gefaßt, die eintritt, ehe wir den in Vs. 15 erwähnten Schwachheiten und Versuchungen erliegen, was Lün. ohne Weiteres für „falsch" erklärt, indem er gegen den Zusammenhang und ohne alle Berechtigung das εὔκαιρος auf das ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται in 3, 15 zurückbezieht. Auch das αὐτὸς πειρασθεὶς δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι in der ganz analogen Stelle 2, 18 bezeugt die Richtigkeit jener Auffassung.

Des dritten Theiles erster dogmatischer Abschnitt.

Cap. V, 1–10.

Die Befähigung, Berufung und Bereitung Christi (als des Menschensohnes) zum Hohenpriesterthum.

Den Forderungen, die aus dem Begriff und der Aufgabe des Hohenpriesterthums überhaupt sich ergeben, entsprach auch Christus in gleichem (und noch höherem) Maße als Aaron, denn er war 1) als Hoherpriester für Menschen auch selbst Mensch; doch auch nach dieser Seite über Aaron erhaben, indem er, obwohl allen Schwachheiten und Versuchungen der menschlichen Natur unterworfen, doch ohne Sünde war (5, 1—3, vgl. 4, 15); 2) er hat sich nicht selbst das Hohepriesterthum angemaßt, sondern ist wie

*) Bei ℵ. A. B. C[1]. D[1]. K. etc.

Aaron ausdrücklich von Gott dazu berufen worden (5, 4—6); endlich 3) er ist Dem, der ihn dazu berufen, gehorsam gewesen, indem er die ihm gestellten und durch den unterscheidenden Charakter *seines* Hohenpriesterthums geforderten Vorbedingungen für den Antritt desselben ohne Widerstreben vollkommen erfüllte, so Schweres dazu auch von ihm verlangt werden mußte, nämlich Selbsthingabe in die tiefste Tiefe menschlicher Leidens- und Todeserduldung (5, 7—10), d. h. indem er den als Unterlage für seine hohepriesterliche Sühnung erforderlichen Opfertod, der für die sühnende Function des levitischen Hohenpriesters an einem andern, nämlich einem Thierleben dargestellt wurde, an seiner eigenen Person vollziehen ließ, also zuvor die Function des leidenden Opfers ausrichtete, ehe er in die Function des sühnenden Hohenpriesters eintrat.

Cap. V, 1—3: *Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, 2 μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν, 3 καὶ δι᾽ αὐτὴν ὀφείλει καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν.*

1 Denn ein jeglicher Hoherpriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt betreffs der Beziehungen zu Gott, damit er darbringe Gaben und Schlachtopfer Sünden halber, 2 als Einer, der mildherzig zu sein vermag gegen die Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst behaftet ist mit Schwachheit, 3 und ist um derselben willen verpflichtet, wie des Volkes wegen so auch seiner selbst wegen darzubringen wegen Sünden.

Vs. 1. Πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς] kann hier nicht die Gesammtheit aller Hohenpriester überhaupt mit Einschluß Christi, sondern nur die Gesammtheit aller irdischen, d. h. levitischen Hohenpriester bezeichnen wollen. Dies ergiebt sich nicht schon (Lün.), wenigstens nicht mit Sicherheit, aus dem Zusatze: ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος, denn auch Christus kann als in diese Kategorie gehörig angesehen werden; wohl aber mit Nothwendigkeit aus Vs. 3, wo von diesem πᾶς ἀρχιερεύς gesagt ist, daß er auch für eigene Sünden habe opfern müssen. — Das γὰρ aber dient zur Begründung des δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν in 4, 15, und begründet es wirklich aus der Thatsache, daß auch die levitischen Hohenpriester als aus Menschen genommen, und daher auch selbst mit Schwachheit angethan, μετριοπαθεῖν δυνάμενοι seien, als ein auch für das Hohepriesterthum Christi wesentliches und nothwendiges Requisit, indem er (Del.) „von der Voraussetzung ausgeht, daß was den Hohenpriester wesentlich charakterisirt" (daß er auch selbst Sünder war, und deshalb für sich selbst zuvor opfern mußte, ehe er die Sünden des Volkes sühnen konnte, charakterisirt nicht das Hohepriesterthum an sich, sondern nur den levitischen Träger desselben) „auch Christo, um Hoherpriester zu sein, nicht fehlen dürfe." — ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος] ist nicht Subjectsbestandtheil = jeder aus Menschen genommene Hohepriester,

denn „dann würde die Wortstellung πᾶς γὰρ ἐξ ἀνθρ. λαμβ. ἀρχιερεύς gewählt worden sein", sondern „Causalangabe zu ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται" (Lün.). Als aus Menschen genommen ist er geeignet, von Gott zum Hohenpriester für Menschen bestellt zu werden, um die Sünden zu sühnen, denen sie aus menschlicher Schwachheit erliegen. — τὰ πρὸς τὸν θεόν] vgl. zu 2, 17. — δῶρά τε καὶ*) θυσίας]. Die LXX übersetzen sowohl מִנְחָה (Speisopfer), wie auch קָרְבָּן (Opfergabe überhaupt) durch δῶρον. Die Voranstellung zeigt, daß hier der umfassendere Begriff gemeint ist. Denn wo Schlacht- und Speisopfer zusammengestellt werden, werden Erstere immer den Letzteren (als ihnen bei der Darbringung stets vorangehend) voran genannt. Daß dem Ganzen oder Allgemeinen (δῶρα) noch das hervorragende Einzelne oder Besondere durch καὶ oder τὲ καί hinzugefügt wird, ist nicht ungewöhnlich und dient dazu, auf Letzteres ein besonderes Gewicht zu legen (ebenso 8, 3 u. 9, 9). — ὑπὲρ ἁμαρτιῶν] ist nicht mit θυσίας in einen Begriff (= Sündopfer) zusammenzufassen, denn nach der durch die LXX festgestellten Opferterminologie heißen die Sündopfer nicht θ. ὑπὲρ ἁμαρτίας, sondern περὶ ἁμ. Es gehört vielmehr zu προσφέρῃ. Da der ganze Opfercultus nach allen seinen Verzweigungen zur Sünde in Beziehung steht, kann es nicht befremden, daß nicht bloß blutige Opfer insbesondere, sondern auch Opfergaben insgemein als bezüglich auf Sünden dargestellt werden. Und es ist, wie eben unser δῶρά τε καὶ θυσίαι beweist, da der Hohepriester als solcher außer den θυσίαις des großen Sühntages keine δῶρα darzubringen hatte, irrig, wenn Del. behauptet, „daß hier nicht vom priesterlichen Opfern insgemein, sondern vom hohenpriesterlichen insbesondere die Rede sei. Denn dem Hohenpriester kann der Verf. nach dem Grundsatze: quod quis per alios fecit ipse fecit, hier, wo es sich um die Grundidee und nicht um deren accidentelle Ausführung handelt, auch zuschreiben, was den gemeinen Priestern, als seinen Gehülfen und Stellvertretern, für gewöhnlich überlassen blieb. — ὑπέρ c. gen. hat zunächst locale Bedeutung = über, oberhalb; daran schließt sich die Bedeutung: zum Schutze, zum Besten, für, statt, und, ursprünglich mit dem Begriff des Interesses an der Sache die Bedeutung: rücksichtlich, wegen, halber, über, bei Späteren auch schlechtweg für περί τινος (Krüg. §. 68, 28, 3), so hier und 9, 7; 10, 12.

Vs. 2. — μετριοπαθεῖν δυνάμενος]. Mit Unrecht fordert Lün. den Anschluß dieser Worte ohne Komma an den unmittelbar voranstehenden Zwecksatz (ἵνα κ. τ. λ.), denn „darauf käme es ja dem Verf. an, daß der Hohepriester Gaben und Opfer darbringe als Einer, der zum μετριοπαθεῖν befähigt sei." Aber

---

*) Das τε fehlt in B. D², das καί in D¹; — τε καί aber findet sich in א. A. C. D³. E. K. L.

mit dem Darbringen als solchem hat das μετριοπαθεῖν gar nichts zu thun; vielmehr handelt es sich dabei nur um die Motive zum Darbringen. Es ist also vielmehr dem Hauptsatze von Vs. 1 anzuschließen, indem es erklärt, warum ein für Menschen eingesetzter Hoherpriester auch aus Menschen genommen, also selbst Mensch sein müsse. Μετριοπαθεῖν wird von den Classikern (Belegstellen bei Bl. u. Steph.) als Bezeichnung des Maßhaltens in den Affecten, sowohl im Gegensatze zu der unmännlichen Maßlosigkeit in der Hingabe an dieselben, wie auch zu der unnatürlichen Apathie, welche namentlich die Stoiker denselben gegenüber forderten, gebraucht, — wobei Thol. mit Recht aus der Thatsache, daß kein Schriftsteller vor Alexander d. Gr. das Wort gebrauche, vermuthet, daß erst die Peripatetiker es im Gegensatze zu der stoischen ἀπάθεια gebildet hätten; wie z. B. Diog. Laert. 5, 31 von Aristoteles sagt: ἔφη δὲ τὸν σόφον μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ. Hier bezeichnet es das rechte Maß der Theilnahme an dem Leiden Anderer, wo über dem Mitleiden nicht der die Verschuldung rügende Ernst, und über diesem nicht das Mitleiden unterlassen wird. Es unterscheidet sich also von συμπαθεῖν durch die Zweiseitigkeit seines Begriffs. Auch Christi συμπάθεια ist selbstverständlich eine μετριοπάθεια, aber es würde unpassend sein, sie so zu nennen, weil das Wort die Möglichkeit des Hinüberschwankens nach dem einen oder dem andern Extrem andeutet. — τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις], vgl. 9, 7: ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Der Ausdruck steht ohne Zweifel in Beziehung zu der Bestimmung der Opferthora, daß nur die in Unwissenheit und Irrthum, nicht aber die aus vorsätzlichem Trotze gegen Gottes Gebot begangenen Sünden der Opfersühne fähig seien (Num. 15, 27—31; Lev. 4, 2. 13. 22. 27; 5, 2. 3. 4. 17 ꝛc. Vgl. indeß auch die Erläuterung dieser Stellen in meinem A.-Tl. Opfercultus §. 89—91 und unten zu 10, 26 Anm.). — ἐπεὶ καὶ αὐτός κ. τ. λ.] dient zur Motivirung des μετριοπαθεῖν δυνάμενος: Da er selbst behaftet ist mit Schwachheit und (wie aus dem περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν in Vs. 3 hervorgeht) auch selbst oft ihr erliegt, so vermag er dasselbe auch bei Andern richtig zu beurtheilen. — περίκεισθαι] mit dem Acc. heißt (auch bei Classikern): etwas an sich haben, an sich tragen, also: Schwachheit wie ein Gewand an sich tragend, damit behaftet. — ἀσθένεια] wie 4, 15.

Vs. 3 ist nicht (de W., Del.) noch Bestandtheil des mit ἐπεί in Vs. 2 eingeführten Begründungssatzes, sondern (Lün.) eine selbständige, aus Vs. 2 gefolgerte Aussage. — καὶ δι' αὐτήν*)] sc. ἀσθένειαν. — ὀφείλει] begründet die Nothwendigkeit des Darbringens nicht (Hofm. II, 1, 397) als durch die Vorschriften des

---

*) Nach ℵ. A. B. C[1]. D[1]. etc. Die Rec.: διὰ ταύτην.

mosaischen Gesetzes bedingt, — dann würde δεῖ gesagt sein, — sondern (*Lün.*) bezeichnet wie in 2, 17 eine innere, durch die Natur der Sache selbst bedingte Nöthigung. — περὶ ἑαυτοῦ*) προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν**)]. Da die LXX den Begriff der Sündopfer gewöhnlich bloß durch περὶ ἁμαρτίας, seltener durch θυσία περὶ ἁμαρτίας wiedergeben, so könnte man geneigt sein, das προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν auch hier in diesem Sinne zu fassen (so *Riehm* 434). Dagegen spricht aber nicht nur (*Lün.*) der Plural περὶ ἁμαρτιῶν, den die LXX niemals zum Ausdruck des Sündopfers brauchen, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit, daß unser Verfasser in *eigener Rede* (anders 10, 6. 8) sich so ungriechisch ausgedrückt haben sollte (er würde dann wohl wenigstens θυσίας περὶ ἁμαρτίας gesagt haben), und insbesondere noch, daß προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν hier nicht etwas Anderes bedeuten kann, als oben Vs. 1 προσφέρειν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. Daß der Verf. *sachlich* aber dennoch hier *nur* an *Sündopfer* denke, und deshalb das in Vs. 1 hinzugefügte δῶρά τε καὶ θυσίας hier absichtlich weglasse, wird allerdings durch das, deutlich auf die hohenpriesterlichen Sühnungen des großen Versöhntages hinweisende καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ (vgl. Lev. 16, 6. 11.) wahrscheinlich.

Aus dem οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ ergiebt sich unabweislich, daß die ganze Stelle Vs. 1—3 lediglich von der Gesammtheit der irdischen, d. i. levitischen Hohenpriester handelt. Der Verf. will aber darthun, daß und wie Christus der hier ausgesprochenen nothwendigen Anforderung an das Hohepriesterthum eben so sehr entsprochen habe, wie die levitischen Hohenpriester, und dabei zugleich andeuten (was ex professo erst im zweiten dogmatischen Abschnitte dieses dritten Theiles erörtert wird), wie auch in den dem beiderseitigen Hohenpriesterthum gemeinsamen Requisiten, die Erhabenheit Christi über Aaron schon sich herausstelle. Man sollte deshalb erwarten, daß der Verf., ebenso wie er es bei dem zweiten Requisit des Hohenpriesterthums (nämlich der göttlichen Berufung) auch wirklich thut (vgl. Vs. 4: καθώσπερ καὶ Ἀαρών) das Gesagte auf Christum anwenden werde. Er hat es indeß unterlassen, vielleicht weil er es schon in 4, 15 im Voraus gethan, und daher nur unnützlich hätte wiederholen können, was er dort schon gesagt. Nehmen wir 4, 15 hinzu (und wir sind dazu nicht nur berechtigt, sondern auch genöthigt, da der Verf. selbst durch sein die Aussage von 4, 15 begründendes γάρ, womit er 5, 1—3 einführt, jene Aussage in die neue Argumentation hinüberzieht), so ist die Argumentation so vollständig, wie man sie nur wünschen kann. Und während es dem Verf. zunächst nur darum zu thun ist, die gleiche Befähigung zur συμπάθεια oder μετριοπάθεια in Beziehung auf die Schwachheiten der zu versöhnenden Menschen in Christo wie in Aaron nachzuweisen, kann er, dem zweiten Abschnitte vorausgreifend, es doch nicht unterlassen, auch hier schon durch den Gegensatz des ὀφείλει καὶ περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν auf Seiten der levitischen Hohenpriester zu dem πεπειρασμένον χωρὶς ἁμαρτίας auf Seiten Christi die Erhabenheit des Letz-

---

*) So die Rec. mit ℵ. A. C. D³. E. K. L. etc. *Lachm.* liest dagegen: αὐτοῦ und *Tischd.* αὐτοῦ nach B. D¹. (αυτου).

**) Die Rec. hat ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, gegen ℵ. A. B. C¹. D¹. etc.

teren über die Ersteren auch schon innerhalb der Gleichbefähigung andeutungsweise hervorzuheben.

Nun folgt in Vs. 4—6 der Nachweis, daß auch das zweite Requisit des aaronitischen Hohenpriesterthums, nämlich die göttliche Berufung und Einsetzung, bei Christo nicht fehle.

Vs. 4—6: *Καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμήν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθώσπερ καὶ Ἀαρών. 5 οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· 6 καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.*

4 Und nicht sich selber nimmt Einer die Ehre, sondern von Gott berufen, wie auch Aaron. 5 So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, zu werden ein Hoherpriester, sondern Der, welcher zu ihm gesagt hat: „Mein Sohn bist Du, ich habe heute Dich gezeuget.“ 6 Wie er auch anderswo sagt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“

Vs. 4. — οὐχ ἑαυτῷ] nicht sich selber, d. h. nicht aus willkürlicher Eigenmächtigkeit. — τὴν τιμήν] die in Rede stehende, also die hohepriesterliche, Ehrenstellung. — ἀλλὰ καλούμενος*) ὑπὸ τοῦ θεοῦ] sc. λαμβάνει αὐτήν. Da es eine τιμὴ τὰ πρὸς θεόν ist (Vs. 1), so kann nur Gott sie verleihen. — καθώσπερ**) καὶ Ἀαρών***)] sc. nicht sich selbst diese Würde angemaßt hat, sondern von Gott dazu berufen war (Exod. 28, 1 ff., Num. 16, 5; 18, 1 ff.). — Daß zur Römerzeit allerdings auch die römischen Gewalthaber Hohepriester ein- und absetzten, ignorirt der Verf. als eine nicht in Betracht kommende Abnormität.

Vs. 5. — οὕτως καί] entspricht dem καθώς in Vs. 4. — ἑαυτὸν ἐδόξασεν] erhält seine nähere Bestimmtheit durch das folgende γενηθῆναι ἀρχιερέα. Christus hat sich die Herrlichkeit des Hohenpriesterthums nicht selbst beigelegt, sondern der hat sie ihm verliehen, der zu ihm gesagt: υἱός μου εἶ σύ κ. τ. λ. (Ps. 2, 7, vgl. zu C. 1, 5) d. h. Gott hat ihm zu der Herrlichkeit des Sohnes Gottes als des ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ (1, 3), die

---

*) So nach ℵ. A. B. C[1]. D. E. K. etc. Die Rec. liest dagegen nach C[2]. L. und einigen Kvv. ὁ καλούμενος. Der Artikel ist unpassend, „da nicht dem nachdrucklosen τις gegenüber ein neues Subject, wohl aber eine antithetische Näherbestimmung dem bedeutsamen οὐχ ἑαυτῷ durch den Context gefordert wird“ (Lün.).

**) So in ℵ[1]. A. B. D[1]., während das καθάπερ der Rec. ℵ[4]. C[2]. D[3]. E. K. L. für sich hat, und in C[1] καθώς sich findet. Nicht nur die gewichtigere Bezeugung, sondern auch die Vorliebe des Verf. für klangvolle Zusammensetzungen spricht für καθώσπερ.

***) Die Rec. liest ὁ Ἀαρών gegen ℵ. A. B. C. D. E. K. L. etc.

er von Ewigkeit her besaß, auch noch die Herrlichkeit des mit der Himmelfahrt angetretenen und in alle Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα Vs. 6) fortdauernden Hohenpriesterthums beigelegt.

Vs. 6. — καθὼς καί]. Dieses καί ist nicht (Ebr.) in dem Sinne mit ἐν ἑτέρῳ (vgl. zu ἐν τούτῳ in 4, 5) zu verbinden, als ob der Verf. schon in Ps. 2, 7 ein Zeugniß dafür gesehen, daß Gott Christum zum Hohenpriesterthum berufen, und nun in Ps. 110, 4 eine zweite Belegstelle dafür beibringen wolle. Denn nur diese, nicht jene Psalmstelle handelt von der Berufung zum Hohenpriesterthum. Wir werden deshalb das καί als zu der eigenen Behauptung des Verf. in Vs. 5 und behufs ihrer Bewährung auch noch die Bezeugung des A. T. hinzubringend anzusehen haben. — ἱερεύς]. Daß der Verf. das ἱερεύς des Psalms als gleichbedeutend mit ἀρχιερεύς sich gedacht habe, zeigt Vs. 10, wo er ihm Letzteres ohne Weiteres substituirt, — und mit Recht, denn da Melchisedek zugleich König war, so kann sein Priesterthum nicht ein Unterpriesterthum, sondern nur ein Hohepriesterthum, oder was damit in Beziehung auf Rangordnung zusammenfällt, nur ein von ihm allein besorgtes gewesen sein. Auch Christum nennt der Verf. einfach ἱερεύς, im Anschluß an Ps. 110, 4 nicht nur, sondern auch davon abgesehen (10, 21), weil im Bereich der Mittlerthätigkeit Christi der Gegensatz von Unter- und Hohepriesterthum nicht existirte. Und wenn er auch die levitischen Hohenpriester öfter (7, 20. 23; 8, 4) so nennt, so ignorirt er diesen Gegensatz von dem Gesichtspunkte aus, daß die gemeinen Priester nur Gehülfen des Hohenpriesters waren, also auch hier das Priesterthum ein einiges und nur aus äußerer Nothwendigkeit ein mehrfach gegliedertes. — εἰς τὸν αἰῶνα] vgl. zu 1, 8. Der Verf. verbindet, wie sich aus 7, 3. 8 ergiebt, diese Worte mit ἱερεύς zu einem Begriffe, sieht also auch das vorbildliche Priesterthum Melchisedek's als ein dessen Tod überdauerndes an (vgl. die Auslegung jener Stellen). — κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ], wofür 7, 15 κατὰ τὴν ὁμοιότητα M. steht, d. h. ein Priester, der nicht wie die levitischen Hohenpriester nach der Ordnung des mosaischen Gesetzes (7, 16: κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης), sondern nach der Ordnung Priester wurde und blieb, nach welcher Melchisedek es war und ist. Hier kam es dem Verf. nur darauf an, aus der Schrift nachzuweisen, daß ebenso wie Aaron auch Christus von Gott zum Hohenpriesterthum berufen sei. Diesem Zwecke genügt die bloße Anführung von Ps. 110, 4. Eine Entwickelung aber der Erhabenheit des Priesterthums Christi über das des Aaron, wie es in dieser Psalmstelle durch κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ angedeutet ist, lag ihm noch fern. Er kommt aber darauf in C. 7 ex professo zurück. Dort kommt denn auch das hier erst bloß zwischen den Zeilen zu lesende Moment, daß die Berufung Christi an sich schon, auch abgesehen von der höheren Würde des Amtes, zu dem er berufen, eine

ungleich feierlichere und gewichtigere als die Berufung Aaron's war, zur expressen Ausführung (7, 20. 21).

Es folgt nun in Vs. 7—10 schließlich der Nachweis, daß Christus auch dem dritten Requisit des levitischen Hohenpriesterthums, nämlich Gehorsam gegen den Willen dessen, der es gestiftet, in der seinem Hohenpriesterthum angemessenen Weise, in eminentem Maße entsprochen habe. — Irrig sieht Lün. in Vs. 7—10 nur einen „weiteren zu dem Schriftzeugniß in Vs. 6 hinzutretenden Nachweis, daß Christus nicht eigenmächtig das Hohepriesterthum an sich gerissen, sondern von Gott mit demselben bekleidet sei." Denn davon ist auch nicht eine Spur in Vs. 7—10 zu finden.

Vs. 7—10: *Ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, 8 καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, 9 καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, 10 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.*

7 Welcher in den Tagen seines Fleisches, indem er Gebet und Flehen zu Dem, der ihn erretten konnte aus dem Tode, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht hat, und erhört worden ist von der Frömmigkeit her, 8 hat, obwohl er Sohn ist, von dem her, was er litt, den Gehorsam gelernt, 9 und ist, nachdem er vollkommen gemacht, geworden für Alle, die ihm gehorsam sind, ein Verursacher ewigen Heils, 10 angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

Vs. 7. Ὅς] geht auf ὁ Χριστός in Vs. 5 zurück. Die dazu gehörigen einander coordinirten Verba finita sind ἔμαθεν in Vs. 8 und ἐγένετο in Vs. 9. Fraglich ist aber, ob ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ zu dem Participialsatze δεήσεις . . . . προσενέγκας, oder zu dem Hauptsatze ἔμαθεν . . . . τὴν ὑπακοήν zu ziehen sei. Sachlich kommt Beides auf Eins heraus, da ja auch dieser Participialsatz dem ἔμαθεν zur näheren Bestimmung dient. Entschieden vorzuziehen ist aber Letzteres, 1) weil der Ausdruck ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ das ganze irdische Leben des Erlösers umfaßt, was besser zu ἔμαθεν, als zu dem nur auf ein einzelnes und besonderes Factum bezüglichen προσενέγκας paßt, und 2) weil ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἔμαθεν dem τελειωθεὶς ἐγένετο gegensätzlich entspricht. Als Hauptmomente dieses inhaltreichen, vielgegliederten Relativsatzes, welcher, so schwerfällig er auch in deutscher Uebersetzung aussieht, doch im Original das Gepräge classischer Structur an sich trägt, ergiebt sich also: 1) Christus hat in den Tagen seines Fleisches von dem her, das er litt, Gehorsam gelernt, und 2) nachdem er vollendet worden, ist er Denen, die ihm gehorsam sind, ein Verursacher ewigen Heils geworden. Gegenüber stehen sich dabei als Zeit- und Zustandsbestimmung einerseits ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός und andererseits

τελειωθείς. Jenes bezeichnet die Zeit seines irdischen Lebenswandels, dieses die Zeit nach seiner Vollendung, d. h. nach Auferstehung und Himmelfahrt; — jenes den Zustand der noch versuchlichen und leidentlichen, dieses den Zustand der vollendeten, also nicht mehr versuchlichen und leidentlichen Menschennatur Christi. Aus dem dem ersten Hauptsatze zwischeneingeschobenen und dem Hauptverbum ἔμαθεν vorangestellten Participialsatze δεήσεις.... προσενέγκας κ. τ. λ. soll der Leser ermessen, wie groß die Tiefe und Intensität des Leidens war, an welchem Christus Gehorsam gelernt hat. Wie in Vs. 1—3 die Befähigung und in Vs. 4—6 die Berufung Christi zum Hohenpriesterthum, so weist der Verf. hier im ersten Hauptsatze Christi Bewährung durch unbedingten Gehorsam gegen den Willen Deß, der ihn dazu berufen, nach, während er im zweiten die Frucht und den Lohn dieser Bewährung beschreibt. Hauptsache ist ihm dabei der erste Satz, den er deshalb auch viel ausführlicher behandelt und entwickelt hat; den zweiten hat er nur angeschlossen, um sich dadurch die Rückkehr zu der Aussage von Ps. 110, 4 zu bahnen, und demnächst auf dieser Grundlage nach zwischeneingeschobener Paränese (5, 11—6, 20) ex professo und in aller Ausführlichkeit (7, 1—10, 18) dies Thema wieder aufzunehmen und aus ihm den unterscheidenden Charakter und die unendliche Erhabenheit des N.-Tl. Hohenpriesters nach der Weise Melchisedek's über die A.-Tl. Hohenpriester nach der Weise Aaron's zu entwickeln.

— ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ]. Es sind die Tage seines Erdenwandels gemeint. Indem diese als ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ von den Tagen unterschieden werden, welche auf das τελειωθῆναι (Vs. 9) folgen, ergiebt sich, daß der Verf. die menschliche Natur des Erlösers nach Auferstehung und Himmelfahrt als ἄσαρκος, als fleischlos (nicht leiblos) sich denkt. Σάρξ ist aber nicht bloß ein physischer, sondern zugleich auch ein ethischer Begriff, d. h. es bezeichnet nicht bloß die leibliche Aeußerlichkeit und Handgreiflichkeit, so wie Schwachheit, Leidentlichkeit und Todeshaftigkeit, sondern auch die ethische Schwachheit und Versuchlichkeit der menschlichen Natur nach ihrer dermaligen irdischen Zuständlichkeit. — Daß der Verf. bei dem nun folgenden Participialsatze δεήσεις.... προσενέγκας das Gebet Christi in Gethsemane, „wie es durch mündliche oder schriftliche Tradition ihm bekannt geworden", vor Augen gehabt, was auch Lün. als „die herrschende und ohne Zweifel richtige Ansicht" bezeichnet (wobei er indeß auch die Mitbeziehung auf die Gebetsworte Christi während seines Kreuzesleidens für zulässig, aber unnöthig hält) muß ich entschieden bestreiten, weil, wie sich sogleich zeigen wird, das σώζειν ἐκ θανάτου in Verbindung mit καὶ εἰσακουσθείς diese Auffassung nicht zuläßt, sondern dazu nöthigt, den fraglichen Participialsatz lediglich auf das Gebet Christi am Kreuze zu beziehen. — δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας].

Beide Worte kommen in Verbindung mit einander nicht bloß bei den LXX Hiob 40, 27[22], sondern auch bei Classikern vor (s. bei Bleek). Das Adj. ἱκετήριος geht zunächst zurück auf ἱκέτης (= der inständigst um Schutz oder Hülfe Flehende) und mit diesem auf das alte Verbum ἵκω = wohin kommen; — ἱκετήριος heißt also: zum Schutzflehenden gehörig, ihn betreffend, wovon das Fem. ἡ ἱκετηρία (sc. ἐλαία oder ῥάβδος, nämlich der mit weißer Wolle umwundene Oelzweig, den der Schutzflehende in Händen hielt) im Sprachgebrauch sich zur Bezeichnung einer flehentlichen Bitte überhaupt ausgebildet hat (s. Passow). Der Unterschied zwischen beiden Worten besteht darin, daß δέησις (von δέομαι = bedürfen) auf das, was erfleht wird als ein durch dringendes Bedürfniß Gefordertes, ἱκετηρία dagegen auf die Art und Weise, wie es erfleht wird, hinweist. — πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου] kann, da προσφέρειν nicht bloß mit dem Dat., sondern auch mit wiederholtem πρὸς construirt wird, ebensowohl (Lün.) mit προσενέγκας (= er brachte Gebet und Flehen vor Gott), wie (Bl. de W., Del.) mit δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας (= an Gott gerichtetes Gebet und Flehen) verbunden werden. In beiden Fällen geben aber die Worte zugleich den Inhalt dessen an, was Christus von Gott erflehte. — Daß σώζειν ἐκ θανάτου ebensowohl heißen könne: vor dem drohenden Tode bewahren, — wie: aus dem Tode ins Leben zurückbringen, muß nach den von Bleek dafür beigebrachten Belegen zugestanden werden. Aber Del. ist im Irrthum, wenn er bemerkt, „hier wo nicht von einem Todten, sondern von der Bitte eines noch Lebenden die Rede sei, könne selbstverständlich nur Ersteres gemeint sein; man müsse daher sofort an den Gebetskampf in Gethsemane denken.“ Denn warum sollte nicht auch ein noch Lebender, der den unabwendbaren Tod vor Augen und sich in diese Unabwendbarkeit schon ergeben hat, Gott bitten können, ihn nicht im Tode zu belassen, sondern ihn aus demselben zum ewigen Leben zu erwecken? Noch verkehrter aber ist es, wenn Del. bald darauf erklärt, der Verf. habe zwar vorzugsweise aber nicht ausschließlich den Vorgang auf dem Oelberge im Auge. Denn „jene ἀγωνία (Luk. 22, 27) sei im Leben des Herrn nicht ohne Vorspiel (Joh. 22, 27) und erneuere sich noch einmal abschließend und gipfelhaft am Kreuze.“ Gegen diese Auffassung muß zunächst von Seiten der Grammatik Protest eingelegt werden. Denn hätte ein sich öfter erneuerndes und nach zwischenein getretenen Intervallen wieder aufgenommenes und fortgesetztes προσφέρειν ausgedrückt werden sollen, so hätte nothwendig statt des Aor. προσενέγκας das Präs. προσφέρων gesagt werden müssen (Krüg. §. 53, 1, 1). Der Aorist dagegen drückt das Eintreten der Handlung in die vergangene Wirklichkeit aus, wobei die Handlung zwar nicht nothwendig als eine momentane (sondern häufig auch als eine dauernde), wohl aber nothwendig immer als eine einmalige (nicht

als eine öfter sich wiederholende oder sich erneuernde) zu denken ist (Krüg. §. 53, 5. 6). Ferner ist es aber auch sach- und schriftwidrig, zu behaupten: dieselbe Agonie, die Christum am Oelberge befallen, habe sich am Kreuze gipfelhaft erneuert. Sollte denn wirklich das Ringen Jesu in Gethsemane nach Gewißheit darüber, ob sein Opfertod zur Ausrichtung seiner Aufgabe absolut unerläßlich sei, so völlig fruchtlos geblieben sein, daß es am Kreuze sich hätte erneuern, ja gipfelhaft steigern können? sollte er wirklich am Kreuze nochmals und mit gesteigerter Intensität den Vater haben bitten können, ihm wo möglich das Todesleiden zu erlassen? Nein, wahrlich nicht! Dagegen legt fast jedes Wort der evangelischen Passionsgeschichte Protest ein. Und so viel steht über jede Möglichkeit eines Zweifels fest: Heißt σώζειν ἐκ θανάτου: vor dem Tode bewahren, so ist das hier erwähnte Bitten und Flehen nur und ausschließlich auf den Gebetskampf in Gethsemane anwendbar, keinenfalls zugleich aber auch noch auf die Gebetsworte der Todesagonie am Kreuze. Heißt es aber: aus dem Tode zu neuem Leben erwecken, so kann nicht der Gebetskampf in Gethsemane, der nicht Dieses, sondern Jenes zum Inhalt hatte, gemeint sein, sondern nur das Flehen während der Kreuzesagonie. An sich kann es das Eine so gut wie das Andere bedeuten. Erst der Zusammenhang mit dem Folgenden kann und muß zeigen, welches von Beiden gemeint sei. — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων]. Näherbestimmung zu δεήσεις... προσενέγκας. Daß Christus am Kreuze sowohl wie in Gethsemane Thränen vergossen (wovon die evangelische Geschichte bei Beiden schweigt), konnte der Verf. auch ohne ausdrückliche, sei es mündlich-, sei es schriftlich-traditionelle Bezeugung mittelst lebendiger Versetzung in die Situation sagen, da dieser weiter ausmalende Zug für beide Vorgänge angemessen und wahrscheinlich ist. Auch könnte er sich dabei an eine ihm zugekommene, aber in unsere Evv. nicht aufgenommene Ueberlieferung angelehnt haben. Aber daß der Erlöser auch seinem Schmerze in einer dieser beiden Lagen mittelst einer κραυγὴ ἰσχυρά Luft gemacht, ist doch zu speciell und eigenthümlich, als daß es ohne eine solche Bezeugung hätte ausgesagt werden können. Was nun den Gebetskampf in Gethsemane betrifft, so wissen die evangelischen Berichte über denselben nicht nur nichts von einem solchen starken Geschrei, sondern sie sind auch so gehalten, daß ein solches dabei ganz undenkbar ist. Denn diesen Berichten zufolge war es ein Seelenkampf von durchaus still innerlichem Charakter, der nicht in starkem Geschrei, — wenn auch (in Folge eben der gewaltsamen Zurückdrängung nach Innen) in starkem Schweiße die Leibesschranken durchbrach. Um so deutlicher aber weist der Ausdruck κραυγὴ ἰσχυρά auf die Todesagonie am Kreuze hin; vgl. Matth. 27, 46: περὶ δὲ ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, λέγων Ἠλί, ἠλί κ. τ. λ. und Vs. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ

ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Man hat freilich gemeint, dieser die Gethsemanedeutung erdrückenden Schwierigkeit durch die Annahme entgehen zu können, der Verf. habe „auf dem Grunde des in Matth. 26, 37 über den Vorgang am Oelberge berichteten ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν sein μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς nach Ps. 22, 25 LXX: καὶ ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέ με hinzugesetzt." Auch mir ist es mehr als wahrscheinlich, daß der Verf. bei Vs. 7 das angezogene Psalmwort im Auge gehabt (vgl. auch 2, 12 mit Ps. 22, 23) und sich im Ausdruck an dasselbe angelehnt habe. Aber ich sehe darin gerade umgekehrt einen schlagenden Beweis gegen die Beziehung von Vs. 7 auf den Vorgang in Gethsemane und für die Beziehung auf die Kreuzesagonie. Denn während dieser Psalm eine große Menge von charakteristischen Zügen enthält, die in zum Theil höchst auffallender Weise auf das Kreuzesleiden Christi passen, und als solche zum Theil auch schon von den Evv. mit oder ohne ausdrückliche Citation bei der Beschreibung der Leidensgeschichte verwerthet worden sind (vgl. Vs. 2 mit Matth. 27, 46; Vs. 8 mit M. 27, 39; Vs. 9 mit M. 27, 43; Vs. 19 mit M. 27, 27. 35, und Vs. 17 nach den LXX mit Joh. 20, 25), hat er durchaus keinen charakteristischen Zug, der eine Analogie mit dem Gebetskampfe in Gethsemane darböte. — προσενέγκας]. Dies Partic. ist allerdings dem Aor. ἔμαθεν untergeordnet. Aber mit Unrecht sieht de W. darin einen Beweis gegen die Bezüglichkeit des Satzes auf die Todesagonie am Kreuze. Denn die Behauptung, daß der Verf. Gebet und Flehen offenbar als Vorbereitung und Bedingung des ἔμαθεν betrachte, und somit das Flehen dem Lernen vorausgegangen sein müsse, beruht auf der irrigen Ansicht (vgl. z. B. das κατοικήσας in 11, 9), daß ein einem aoristischen tempus finitum untergeordnetes aoristisches Particip immer und unter allen Umständen nur durch: „nachdem", nie durch: „indem" aufgelöst werden dürfe. Vgl. Krüger §. 53, 6, 8: „Einem Aor. angefügt bezeichnet das Part. des Aor. zuweilen insofern jenem Gleichzeitiges, als es ausdrückt, wodurch oder worin eben die Handlung des Aorists sich geäußert hat." Auch Lün. erkennt dies an: „Nicht als Vorbereitung und Bedingung des ἔμαθεν wird das Gebet vom Verf. angesehen, sondern die historische Thatsache des inbrünstigen Gebetes Christi wird von ihm namhaft gemacht als Beleg (?) dafür, daß Christus wirklich selbst in den schwersten Leiden in Gehorsam Gott sich unterordnete." Dem Willen Gottes, der Todeserduldung zur Bedingung seines Hohenpriesterthums (2, 17) gemacht, setzte er nicht Widerspruch und Weigerung entgegen, unterwarf sich ihm vielmehr in Gehorsam (10, 5ff.), nur flehend, ihn nicht im Tode zu belassen, sondern, nachdem er ihn erduldet, aus demselben zu erretten. Völlig unzutreffend ist Hofm.'s (II, 1, 67) Bemerkung, daß dann vielmehr umgekehrt μαθὼν... προσήνεγκεν hätte gesagt werden sollen; denn

da das Part. Aor. μαθὼν nicht als das gelten kann, „worin oder wodurch eben die Handlung des aoristischen Hauptverbums sich geäußert hat", könnte μαθὼν προσήνεγκεν nicht mehr heißen: Er brachte dar, indem (= dadurch daß) er lernte, sondern nur noch: Er brachte dar, nachdem er gelernt hatte, — während der Verf. doch Beides als sachlich und zeitlich zusammenfallend, nämlich das Gehorsamlernen als in dem Gebetedarbringen und durch dasselbe sich manifestirend und vollendend darstellen will†). — καὶ εἰσακουσθείς]. Das Verbum εἰσακούειν bezeichnet zunächst ein solches Hören, durch welches der Hörende in das volle Verständniß des

†) Hofm. (II, 1, 399 u. ö.) hat überdem die Meinung aufgestellt und beharrlich festgehalten, daß der Verf. in Vs. 7 das N.-Tl. Gegenbild zu der in Vs. 3 beschriebenen Doppeldarbringung des levitischen Hohenpriesters nachweisen, und daß er namentlich sein δεήσεις... προσενέγκας als Gegenbild des dort erwähnten περὶ ἑαυτοῦ προσφέρειν περὶ ἁμαρτιῶν geltend machen wolle: „Jesu Flehen um Abwendung des Todesleidens ist gleichermaßen wie des Hohenpriesters Opfer für sich selbst eine fromme Aeußerung seiner Schwachheit, nur mit dem Unterschiede, welcher zwischen der Schwachheit des sündigen Hohenpriesters und der des sündlosen Heilandes besteht; und zwar eine Aeußerung derselben, welche keineswegs bloß dem Gebete jedes Gläubigen, sondern jener hohenpriesterlichen Bethätigung des Verhältnisses zu Gott gleicht, weil sie lediglich im Zusammenhange mit demjenigen Leiden Jesu veranlaßt ist, welches sich dem hohenpriesterlichen Opfer für die Gemeinde vergleicht." — Diese Auffassung ist aber auf allen Seiten verfehlt. Denn sie beruht 1) auf drei schon im vorigen als irrig erwiesenen Voraussetzungen, a) daß das in unserm Briefe so oft verhandelte ἑαυτὸν προσφέρειν Christi nicht von seiner Selbstdarbringung im himmlischen Allerheiligsten, sondern von seiner Selbsthingabe in den Kreuzestod zu verstehen sei (vgl. den ersten Excurs bei 4, 14); b) daß das in Vs. 7 vorgeführte Gebet und Flehen nicht auf die Kreuzesagonie, sondern auf den Gebetskampf in Gethsemane sich beziehe; c) daß die Participien προσενέγκας und εἰσακουσθείς ein dem ἔμαθεν zeitlich Vorausgegangenes ausdrücken. — 2) Das, was in Vs. 7 gesagt ist entspricht weder den Worten noch dem Inhalte nach Dem, was dort gesagt sein müßte, wenn dieser Vers dazu bestimmt wäre, das N.-Tl. Gegenbild zu der Doppeldarbringung des levit. Hohenpr. nachzuweisen. — 3) Sie widerspricht der sonst vorliegenden Anschauung unseres Briefes über die Darbringung Christi, denn in 7, 27 wird die Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer der hohenpriesterlichen Darbringung für die eigene Sünde entsprechenden Darbringung Christi ausdrücklich verneint, und wo auch sonst noch der Verf. von der Darbringung Christi spricht, kennt und nennt er immer nur eine einzige Art derselben, nämlich die für des Volkes Sünde. — 4) Die Vergleichung ist in sich selbst incongruent und widerspruchsvoll: Dort waren beide Darbringungen principiell völlig gleichartig, nämlich beide Sündopfer, beide Sünde voraussetzend, beide Sühnung bezweckend, und nur accidentell verschieden, die eine als Darbringung für die eigene, die andere als Darbringung für des Volkes Sünde; hier dagegen sind sie völlig verschiedenartig, die eine ein Gebet um Abwendung des Todesleidens, die andere eine Selbsthingabe in das Todesleiden, und könnte letztere auch als Gegenbild des Sündopfers für des Volkes Sünde, so doch nimmermehr ersteres als Gegenbild des hohenpriesterlichen Sündopfers für die eigene Sünde angesehen werden; — dort war die erste Darbringung eine solche, welche als nothwendige Vorstufe zur zweiten diente und zu ihr befähigen sollte, hier eine solche, welche Enthebung von der Nothwendigkeit sich der zweiten Darbringung zu unterziehen bezweckte rc. Wie aber kann

Gehörteu eindringt; — dann aber auch ein solches, das ihn veranlaßt, auch mit seinem Willen darauf einzugehen, also: erhören sowohl wie gehorchen. Auch dies εἰσακουσθείς ist noch dem ἔμαθεν untergeordnet, und drückt ebenso wie das προσενέγκας einen Vorgang aus, in welchem und durch welchen das Gelernthaben des Gehorsams sich manifestirte und vollendete; denn die Erhörung durch den Vater war die göttliche Besiegelung des Gelernthabens seitens des Sohnes, d. h. die göttliche Bezeugung, daß der Sohn nun wirklich in vollkommen genügender Weise Gehorsam gelernt und geübt habe. Dies hindert uns aber nicht, die Erhörung auf die Errettung Christi aus dem Tode durch die Auferstehung zu beziehen. Denn Gott konnte Christi darauf bezügliches Beten auch schon in dem Augenblicke, als er betete, erhören, und Christus dessen innerlich gewiß werden, wenn auch die erbetene Auferstehung erst am übernächsten Tage sich manifestiren sollte. Unanwendbar ist dies εἰσακουσθείς aber auf das Gebet Christi in Gethsemane, ihm das Todesleiden, wo möglich, zu erlassen. Man wird zwar nicht schlechthin sagen dürfen, daß Christi Gebet in Gethsemane unerhört geblieben sei, denn er bat ja nur bedingungsweise: Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber! und zuletzt: Kann dieser Kelch nicht vorübergehen, so geschehe Dein Wille! Sofern aber sein Gebet die Bitte ausdrückte, daß der Kelch vorübergehen möge, ist es

---

überhaupt ein Sündopfer, das seinem Begriffe nach sich im Erdulden des Opfertodes vollzieht, sein gegenbildliches Analogon in einem Gebete haben, welches das tiefste Grauen vor diesem Tode ausdrückt, und vor demselben bewahrt zu bleiben fleht? wie kann eine völlig sünd- und schuldlose Schwachheit eine Sündopferdarbringung fordern und der Opfersühne bedürfen? und wie kann andererseits ein Gebet, nicht um Sühnung oder Vergebung der eigenen Sünde oder Schwachheit (da wäre doch Sinn dabei!), sondern ein Gebet, durch welches eben diese Schwachheit oder Sünde erst sich vollzieht und in welchem sie erst zur Erscheinung kommt, als Sühnung eben dieser Schwachheit oder Sünde angesehen werden? Wie kann des levit. Hohenpriesters Opfer für sich selbst, d. h. zur Sühnung seiner eigenen Sünde als eine „fromme Aeußerung seiner Schwachheit (auch wenn dieselbe bei ihm ebensosehr eine sündliche, wie bei Christo eine sündlose war) bezeichnet werden? und wie kann man, ohne Sprachgebrauch und Logik über Bord zu werfen, das die Sünde oder Schwachheit sühnen sollende Sündopfer eine „Aeußerung der Schwachheit" nennen, da vielmehr nur die durch das Sündopfer zu sühnende Sünde selbst so genannt werden kann? wie das Todesgrauen Christi, das eine sündlose Aeußerung (oder Bethätigung) seiner sündlosen Fleischesschwachheit war, als eine Sühnung d. h. Wiedergutmachung dieser selben Schwachheitsäußerung geltend machen wollen? wie kann die erste Darbringung Christi, die eine Bethätigung seines Grauens vor der zweiten war, so wie seines Wunsches von ihr entbunden zu werden, eben als Befähigung (Fähigmachung) zur Ausrichtung der zweiten gedacht werden? ꝛc. — Es wird also doch wohl sein Bewenden dabei haben, daß der Gebetskampf Christi in Gethsemane allerdings „dem Gebete jedes Gläubigen", wenn Todesangst und Todesgrauen ihn befällt, sich vergleicht, ob auch graduell der Unterschied zwischen beiden ein noch so großer ist.

unerhört geblieben; und nur diesen Theil der Bitte könnte unser Verf. im Auge haben, wenn er an Gethsemane gedacht hätte, denn nur er kann als mit seinem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου sich deckend angesehen werden. Unser εἰσακουσθεὶς duldet also durchaus nicht, weder die Alleinbeziehung noch die Mitbeziehung des vorangegangenen Participialsatzes auf Christi Flehen in Gethsemane, sondern fordert unabweisbar die Deutung des σώζειν ἐκ θανάτου von einer Rettung aus wirklich eingetretenem Tode, so daß das bezügliche Gebet die Resignation in den unabwendbaren Tod zur Voraussetzung und zur Unterlage hat, wie dies bei den Gebetsworten des Gekreuzigten entschieden der Fall ist. Die Bitte aber um Errettung aus dem nun unabwendbar bevorstehenden Tode kann man sehr wohl als mit dem Gebetsworte: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!" zusammenfallend oder als in ihm beschlossen sich denken. — ἀπὸ τῆς εὐλαβείας]. Wir übersetzen: von der Gottesfurcht (Frömmigkeit) her, d. h. in Folge, oder: wegen der Gottesfurcht. Daß ἀπὸ das Herkommen von Etwas, das Ausgehen einer Wirkung von Personen oder Sachen her ausdrücken könne (vgl. ἀφ᾽ ὧν Vs. 8), bedarf keines Beweises (Krüger §. 68, 16), und daß εὐλάβεια (nach der Etymologie = Sorgfalt oder Behutsamkeit im Anfassen oder Behandeln eines Gegenstandes) in der Bedeutung: Scheu und Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Gottesfurcht, gewissenhafte Befolgung göttlicher Gebote, im Sprachgebrauche sich vollständig eingebürgert hat, zeigen die zahlreichen Belege bei Bleek. So deuten auch alle griechischen Ausleger und unter den neuern Bl., Lün., Del., Reuß, Riehm 327, und trotz mancher unbegründeten Bedenken auch de Wette, — und nur so steht die Aussage im Einklange mit dem Voranstehenden und in enger Beziehung zu dem Grundgedanken von Vs. 7—10: Gehorsam gegen Gott in der Ausführung seiner irdischen Lebensaufgabe. Daß, wie Thol. bemerkt, dann ἐκ θανάτου nicht mehr von der Bewahrung vor dem Tode verstanden werden könne (also die Beziehung des Flehens auf den Seelenkampf in Gethsemane nicht mehr möglich sei), ist richtig, beweist aber nichts weiter als eben die Irrigkeit dieser Deutung des σώζειν ἐκ θανάτου. Eben so nichtig ist das Bedenken (de W.), daß εὐλάβεια in diesem Sinne „vielleicht ein in Bezug auf Christum unschicklicher Begriff sei." Eine große Anzahl anderer Ausleger, die bis auf Ambrosius zurückgreift (unter den Neuern noch Thol., Ebr., Hofm., II, 1, 69 u. Grimm), wollen in ἀπὸ τῆς εὐλαβείας nicht den Grund, sondern das Object der Erhörung finden, indem sie εὐλάβεια durch: metus, timor, anxietas, Thol. gar durch: Bedenklichkeit, Zaudern übersetzen. Die Worte sollen dann eine constructio praegnans darbieten: „erhört (und durch die Erhörung befreit) von der Todesangst", wie eine ganz ähnliche in dem ῥεραντισμένοι ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς in 10, 22 vorliege. Dies muß als an sich zulässig zugestanden wer-

den, und vielleicht auch die Behauptung, daß die Begriffe: Behutsamkeit, Scheu, Ehrfurcht, sich im Sprachgebrauch oft zu den stärkern Begriffen: Aengstlichkeit, Furcht, Schrecken gesteigert hätten, obwohl bei vielen und vielleicht bei allen dafür beigebrachten Belegen (z. B. 11, 7; 12, 28; Jos. 22, 24; Hiob 13, 25; Sir. 41, 3; 2 Makk. 8, 16; Sap. 17, 8; Plut. Fab. 1: Fabii ἐπιβουλίαν visam esse εὐλάβειαν) es doch noch fraglich sein kann, ob der mildere oder der stärkere Begriff gemeint sei. Was aber diese Auffassung unmöglich macht, ist die Unvereinbarkeit derselben mit dem Voranstehenden, denn wenn das Gebet auf das σώζειν ἐκ θανάτου gerichtet war, so kann, auch wenn man dies als „Bewahrung vor dem Tode" deutet, das Befreien von der Todesfurcht oder dem Todesgrauen nicht als eine Erhörung solchen Gebetes angesehen werden. — Wenn übrigens Lün. bemerkt: der Zusatz καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ εὐλαβείας enthalte, logisch betrachtet, eine bloße Nebenbemerkung, die erst durch den Inhalt des vorhergehenden Participialsatzes veranlaßt sei, — so ist dies insofern nicht ganz richtig, als die εὐλάβεια = Gottesfurcht den Gehorsam gegen Gottes Willen in sich schließt und das εἰσακουσθείς eine thatsächliche göttliche Bezeugung der Völligkeit des geleisteten Gehorsams darstellt, somit also dieser Zusatz vielmehr in sehr wesentlicher Beziehung zu dem Hauptgedanken: ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν steht.

Vs. 8. Christus hat, obwohl Sohn, durch das, was er litt, den Gehorsam gelernt. Durch das dem Hauptsatze vorangeschickte καίπερ ὢν υἱός] wird die Freiwilligkeit und Verdienstlichkeit der Leidensübernahme hervorgehoben, zu der für ihn als Sohn Gottes keinerlei Nöthigung vorlag. — ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν]. Der Erfahrungssatz, daß das Leiden die erfolgreichste Lebensschule sei, gewinnt im Griechischen durch die Paronomasie zwischen ἔπαθεν und ἔμαθεν, die auch in der griechischen Profanliteratur vielfach verwerthet ist (Belege bei Wetstein und Bleek), einen besonders treffenden Ausdruck. Ἀπὸ ist auch hier in der Bedeutung: von... her gebraucht. Vom Leiden ging eine Wirkung aus, die ihn Gehorsam lehrte. Man könnte das Umgekehrte erwarten: der Gehorsam lehrte ihn leiden. Tiefer aber und wahrer ist der Gedanke: durch Leiden lernte er Gehorsam. Treffend erläutert Lün.: „Die Gesinnung des Gehorsams besaß Christus schon vor dem Leiden. Dieselbe bedarf aber, um ihr Vorhandensein zu documentiren, der Bewährung durch die That. Diese Fortbildung der Gesinnung des Gehorsams zur That des Gehorsams ist ein Lernen der Tugend des Gehorsams." Bevor Jemand die abstracte Willigkeit zum Gehorsam durch wirkliches Thun oder Leiden des Befohlenen erprobt und bewährt hat, sage er nicht, daß er Gehorsam gelernt habe. Der Ausdruck ἃ ἔπαθεν umfaßt nicht (Del.) alles Leiden, was Jesus irgendwie und irgendwann erlitten, sondern dem Zusammenhange gemäß nur das in Vs. 8 erwähnte

Leiden, nämlich das Kreuzes- oder Todesleiden. Dies Leiden war aber auch die Concentration und Gipfelung alles Leidens, das er zu erdulden hatte; und erst nachdem er dies Leiden erduldet hatte, konnte im vollen Sinne gesagt werden, daß er den Gehorsam gelernt habe, d. h. den Gehorsam, auf den es hier ankam, durch den er seine irdische Aufgabe ausrichten und vollenden sollte.

Vs. 9. καὶ τελειωθείς], d. h. nicht durch das vorher erwähnte Lernen des Gehorsams, sondern (als nachträgliche Erläuterung zu dem εἰσακουσθείς in Vs. 7) durch Auferstehung und Himmelfahrt (2, 9. 10), mittelst welcher Gott die Erhörung seines Betens und Flehens darstellte. Dieser Auffassung widerspricht es nicht, wenn der Verf. in 2, 10 sagt, daß Gott ihn διὰ παθημάτων vollendet habe; denn durch das Todesleiden ist er subjectiv, durch Auferstehung und Himmelfahrt (oder nach 2, 9 durch seine Krönung mit Herrlichkeit und Ehre) objectiv zu seiner heilbringenden Stellung vollbereitet werden. — ἐγένετο... αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου]. Der Ausdruck αἴτιόν τινι εἶναι τῆς σωτηρίας ist ein auch den Classikern, so wie Philo und Josephus geläufiger (Belege bei Wetstein u. Bleek). Ἐγένετο ist nicht ohne Nachdruck: er wurde es erst durch und nach Auferstehung und Himmelfahrt, nicht schon durch seinen Opfertod, der zu seiner Gültigkeit erst der göttlichen Besiegelung mittelst Auferstehung und Himmelfahrt (vgl. den ersten Exc. vor 4, 14) bedurfte. — πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ*)] vgl. das ὑπὲρ παντός in 2, 9. Doch wird hier das πᾶσιν durch die Apposition τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ beschränkt, um die Leser daran zu erinnern, daß sie nicht zu den πᾶσιν gehören, wenn sie ins Judenthum zurückfallen. Ὑπακούειν αὐτῷ ist sachlich identisch mit πιστεύειν εἰς αὐτόν und den verwandten Ausdrücken in 2, 1; 3, 1 u. 4, 14, hier aber vorgezogen wegen des voranstehenden ὑπακοήν. Wie Christus nur durch Gehorsam gegen den Vater, so können wir nur durch Gehorsam gegen den Sohn vollendet werden.

Vs. 10 ist nicht (Lün.) Erläuterung des ἐγένετο αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου in Vs. 9 (eher könnte dieser Vers als Erläuterung von Jenem angesehen werden), sondern Bekräftigung desselben durch das schon früher (Vs. 6) angezogene Schriftwort. — προσαγορεύω] — im N. T. nur hier — heißt nie: proclamiren oder ernennen zu Etwas, sondern nur: anreden. — ἀρχιερεύς] im Psalm selbst steht ἱερεύς, vgl. zu Vs. 6.

---

*) So nach א. A. B. C. D. E. etc., den meisten Uebersf. u. Kvv. Die Rec. dagegen stellt das πᾶσιν hinter αὐτῷ. Lün. vermuthet, diese Wortfolge sei spätere Aenderung, um die Paronomasie von τοῖς ὑπακούουσιν mit dem voranstehenden ὑπακοήν bemerkbarer hervortreten zu lassen.

Die zubehörige Paränese.

C. V, 11—VI, 20.

In Vs. 10 ist der Verf. wieder zu Ps. 110, 4 zurückgekehrt, um auf Grund dieser Weissagung den Unterschied und die Erhabenheit des N.-Tl. melchisedekianischen über das A.-Tl. levitische Hohepriesterthum zu entwickeln. Er sieht sich aber hier vor einer Aufgabe stehend, die der geistlichen Unreife seiner Leser gegenüber nicht leicht ist. Dies veranlaßt ihn, zuvor noch dieselben durch eine zwar scharf tadelnde und ernstlich warnende, aber doch auch zuversichtlich hoffende Mahnung zum Streben nach Mündigkeit, Reife und Standhaftigkeit im christlichen Glauben und Erkennen dazu vorzubereiten und empfänglich zu machen.

Vs. 11—14: *Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. 12 καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος, καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς. 13 πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν· 14 τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.*

11 Darüber haben wir viel zu sagen und was beim Sagen schwer zu verdeutlichen ist, dieweil ihr stumpf geworden seid am Gehör. 12 Denn die ihr sogar solltet Lehrer sein von wegen der Zeit, habt wiederum nöthig, daß man euch lehre, was es um die ersten Anfangsgründe der göttlichen Offenbarungen sei, und seid bedürftig geworden der Milch, und nicht fester Speise. 13 Denn welcher Milch bekommt ist unerfahren in rechtschaffener Lehre, denn ein Kind ist er. 14 Für Vollkommene aber ist die feste Speise, für solche nämlich, die vermöge des Gebrauches geübte Sinne haben zur Beurtheilung von Gut und Böse.

Vs. 11. Faßt man περὶ οὗ masculinisch, so kann es nicht auf Μελχισεδέκ bezogen werden (Bl., de W., Thol.), denn nicht Melchisedek, sondern Christus als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ist der Gegenstand des πολὺς λόγος, den der Verf. im Auge hat, sondern mit Lün. nur auf den Gesammtbegriff: ὁ Χριστὸς (Vs. 5) προσαγορευθείς κ. τ. λ. (Vs. 10). Doch ziehe ich vor, es mit Ebr. u. Del. neutrisch zu fassen, und auf das, was der Verf. in Vs. 9. 10 von ἐγένετο an zur thematischen Ueberführung auf den neuen Gegenstand seiner Rede gesagt hat, zu beziehen; einmal, weil man bei jener Fassung gar zu weit (bis auf Vs. 5) zurückgreifen müßte, und dann, weil die neutrische Fassung weiter und bequemer ist als die masculinische. — πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος] sc. ἐστίν = reichen Stoff zum Reden. Luther's Uebersetzung: davon hätten wir viel zu sagen, ist sprachlich unrichtig, weil

dann ein ἂν εἴη dabei stehen müßte, und sachlich unzutreffend, weil ja der Verf. den πολὺς λόγος nicht zurückhält, sondern ihn in C. 7, 1—10, 18 wirklich folgen läßt. — καὶ δυσερμήνευτος λέγειν]. Der Inf. λέγειν schließt sich dem Adj. δυσερμήνευτος in der Bedeutung des lat. Supinums auf u an, vgl. Krüg. §. 55, 3, 7. Es fällt dem Verf. schwer, als Hermeneut dieses πολὺς λόγος so zu reden, daß er seinen Lesern völlig klar und verständlich werde, — und zwar liegt der Grund davon nicht sowohl in der Schwierigkeit des Gegenstandes an sich, als in der Unfähigkeit seiner Leser, ihn mit ihrem Verständniß zu erfassen. Denn, fügt er hinzu: νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς]. In 4, 2 hatten wir ἀκοή passivisch = das Gehörte; hier dagegen ist es activisch gemeint = das Gehör, die Fähigkeit zu hören, und zwar nicht nach ihrer sinnlichen, sondern nach ihrer geistigen Seite, — also: die Fassungsfähigkeit. Der Verf. sagt nicht: νωθροί ἐστε = ihr seid träge, stumpf am Gehör, sondern γεγόνατε = ihr seid es geworden, nämlich durch eure eigene Schuld. Der Plural ταῖς ἀκοαῖς ist durch die Vielheit der Hörenden bedingt. Ueber den Dativ vgl. Win. §. 31, 6 u. Krüg. §. 48, 15, 15).

Vs. 12. Das γὰρ] rechtfertigt den Vorwurf, den der Verf. in Vs. 11 seinen Lesern gemacht. — καί] führt häufig einen übergewichtlich bedeutsamen Begriff ein und ist dann durch sogar zu übersetzen (Krüg. §. 69, 32, 18). — διὰ τὸν χρόνον], weil ihr schon seit so langer Zeit her Christen seid. — πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα [τινα] τὰ στοιχεῖα κ. τ. λ.]. Von jeher sind die Ausleger und Ueberſetzer darüber getheilter Meinung gewesen, ob τινα als fragendes Pronomen (τίνα) zu στοιχεῖα (de W., Del., Riehm. 780, Tischd.) zu ziehen, — oder als pron. indef. (τινά) und Subjectsaccus. zu διδάσκειν (= daß euch Jemand lehre) anzusehen sei (Bl., Ebr., Lün., Lachm. ꝛc). Die Stellung des τινα unmittelbar vor στοιχεῖα läßt Ersteres natürlicher und näherliegend erscheinen. Lün.'s Behauptung aber, daß die Fassung des τινα als Fragewort grammatisch unmöglich und sachlich widersinnig sei, ist unbegründet. Denn es ist nicht an dem, daß, wenn der abhängige Infin. ein anderes Subject als das des regierenden Satzes hat, dies Subject entweder nothwendig im Acc. hinzugefügt, oder der Infin. act. in einen Inf. pass. umgesetzt werden müsse. Soll das Subject des Inf., wie hier, unbestimmt und darum ungenannt bleiben, so kann derselbe ebenso gut in activer Fassung mit dem Objectsaccus. (= ihr seid des euch-Lehrens bedürftig), wie in passiver Fassung ohne denselben (= ihr seid des Gelehrt-werdens bedürftig) auftreten, und mit Recht behauptet Win. §. 44, 8, Anm. 1, daß Ersteres bei den Griechen sogar häufiger sein möchte. Derselbe Apostel, der in 1 Thess. 5, 1 sagt: οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι hat in 4, 9 gesagt: οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν; — denn daß an letzter Stelle mit

Lachm. ἔχομεν gelesen werden müsse, ist durch den Cod. Sin. noch unwahrscheinlicher geworden, als es schon früher war. Was aber die vermeintliche Widersinnigkeit des τίνα betrifft, indem es sich nicht um die Nothwendigkeit einer Belehrung darüber, welche Lehrstücke zu den στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς zu zählen seien, sondern um das Bedürfniß einer Belehrung über deren Inhalt handele, so zeigen die von de W. entgegengehaltenen Beispiele: 1 Theſſ. 4, 2; Act. 17, 19; Joh. 10, 6; 16, 17; Luk. 10, 22; 24, 17 wie unberechtigt eine solche Entleerung des Begriffs τίνα ist. Auch will der Verf. nicht sagen, daß sie von Neuem in den στοιχεῖα unterwiesen werden müßten, weil sie den Inhalt derselben vergessen hätten, — sondern daß ihnen die Wichtigkeit und Bedeutung derselben für ihr Seelenheil, die sie seitdem außer Acht gelassen, von neuem eingeschärft werden müsse. — τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ]. Die Schärfung des Begriffes στοιχεῖα durch den Gen. τῆς ἀρχῆς hat ihr Analogon in dem lat. prima rudimenta (Just. 7, 5; Liv. 1, 3) u. prima elementa (Hor. Serm. 1, 1, 26; Quint. 1, 1, 23. 35; Ovid. Fast. 3, 179). Auch wir sagen: die ersten Anfangsgründe. Λόγια τοῦ θεοῦ (Act. 7, 38; Röm. 3, 2; 1 Petr. 4, 11), = göttliche Aussprüche, Orakel, Offenbarungen. Dem Zusammenhange und der Exegese in 6, 1 (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον) gemäß sind nicht die A.-Tl. Weissagungen auf Christum, sondern die specifisch N.-Tl. Heilsoffenbarungen gemeint = ἃ ἐλάλησεν ἡμῖν ὁ θεὸς ἐν υἱῷ C. 1, 1. — καὶ γεγόνατε] wie in Vs. 11. — χρείαν ἔχοντες γάλακτος, καὶ οὐ*) στερεᾶς τροφῆς]. Das Bild von Milch und fester Speise findet sich auch bei Philo u. 1 Kor. 3, 2, vgl. 1 Petr. 2, 2 Erstere bezeichnet den Elementarunterricht im Christenthum, letztere die tiefere und umfassendere Einführung in das Verständniß desselben. Zur festen Speise rechnet der Verf. die Lehre vom himmlischen Hohenpriesterthum Christi, deren eingehende Erörterung jetzt die nächste Aufgabe seines Briefes ist; — als zur Milchspeise gehörig nennt er sogleich (6, 1. 2) die Lehren von der Buße und dem Glauben, der Taufe und Handauflegung, der Auferstehung und dem jüngsten Gerichte. Mit diesen Lehren sind die Leser ins Christenthum zuerst eingeführt worden; — und da sie jetzt Neigung zum Rückfall ins Judenthum an den Tag legen, so scheint eine Erneuerung des Unterrichts in diesen Anfangslehren nöthig geworden zu sein.

Vs. 13. — πᾶς γὰρ μετέχων γάλακτος κ. τ. λ.]. Fälschlich sieht darin Lün. eine Begründung des γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος in Vs. 12, denn dann hätte der Verf. wenigstens, um nicht idem per idem zu begründen, umgekehrt sagen müssen: πᾶς γὰρ ὁ ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης μετέχει γάλακτος, was nicht ge-

---

*) Das καὶ fehlt bei א[1]. B[2]. C. Copt. Vulg. Orig. Cyr. Chrys., findet sich aber bei א[4]. A. B[1]. D. E. K. L., den meisten Minuskk. u. vielen Kvv.

sagt zu haben, Bleek ihm auch zum Vorwurf macht, — und mit Recht, wenn dem γάρ keine andere Beziehung gegeben werden könnte. Der Verf. stellt es aber vielmehr als Thatsache hin, daß die Leser der Milch bedürftig geworden seien, und folgert daraus, das Bild in die Sache umsetzend, daß sie ἄπειροι λόγου δικαιοσύνης, also ihrem christlichen Verständniß nach νήπιοι, und nicht, wie man διὰ τὸν χρόνον erwarten könnte, schon zur Lehrerfähigkeit herangereift, sondern vielmehr, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνασιν ταῖς ἀκοαῖς, wieder auf den Standpunkt von Elementarschülern herabgesunken seien. Er will also hier das γεγόνατε χρείαν ἔχοντες γάλακτος überhaupt nicht begründen (denn das ist schon in Vs. 11 geschehen), sondern es nur näher erläutern, und zwar nicht wie es bei der von Bl. geforderten Fassung der Fall sein würde, das Bild (Vs. 12b) aus der Sache (Vs. 12a), sondern umgekehrt letztere aus ersterm, und diese Erläuterung kündigt sein erstes γάρ in Vs. 13 an (vgl. Krüg. §. 69, 14, 1), während das zweite γάρ wiederum ein eigentlich begründendes ist. — ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης]. Fraglich ist zunächst, ob der Gen. δικαιοσύνης als Objectsgenitiv (= Lehre von der Gerechtigkeit), oder als eigenschaftlicher Gen. (= rechtschaffene Lehre) zu deuten sei. Im erstern Sinne lehrt Lün.: „Das Wort von der Gerechtigkeit sei weiter nichts als eine Umschreibung des Christenthums oder des Evangeliums, indem eben die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhaltes sei. Der λόγος δικαιοσύνης verhalte sich daher an und für sich ebenso indifferent zum Begriff der στερεὰ τροφή wie zu dem der στοιχεῖα: erst durch die mehr oder minder erschöpfende Mittheilung seines Inhaltes werde er zum Einen oder zum Andern." Diese Deutung müssen wir, obwohl Riehm 733 und Alford ihr Beifall gezollt haben, als unstatthaft abweisen. Sie entbehrt jedes Rückhaltes im biblischen, jeder Berechtigung aus dem allgemeinen Sprachgebrauch; sie ist ferner wider den Zusammenhang, denn wenn der Verf. in Vs. 14 fortfährt: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, so ergiebt sich aus dem gegensätzlichen Satzgefüge unabweisbar, daß ihm die beiden Begriffe στερεὰ τροφή und λόγος διαιοσύνης wesentlich zusammenfallen; sie ist endlich widerspruchsvoll in sich selbst, denn wer im Sinne des Verf. ein μετέχων γάλακτος ist, kann unmöglich ἄπειρος εὐαγγελίου sein, ebenso wie der Säugling, der von der Milch aus der Mutterbrust sich nährt, nicht als ἄπειρος τροφῆς schlechthin, sondern nur als ἄπειρος στερεᾶς τροφῆς bezeichnet werden kann. Und wenn Lün. durch Mißdeutung des Begriffs ἄπειρος dieser Instanz zu entgehen meint („Nicht einen Nichtbesitz des λόγος δικαιοσύνης, sondern nur einen Mangel an Erfahrenheit in demselben, nur eine ungenügende, schülerhafte Erkenntniß desselben giebt der Verf. den Lesern Schuld"), so setzen wir statt aller eigenen Erwiderung nur ganz einfach her, was Passow über die Bedeutung des im N. T. nur hier vorkommenden ἄπειρος lehrt: „unerfahren, unkundig,

der in oder von etwas noch keine Erfahrung hat, mit etwas noch nichts zu thun gehabt hat, der mit etwas nicht umzugehen, sich in etwas nicht zu finden weiß." Nach Ebr. dagegen soll λόγος δικαιοσύνης die Rechtfertigungslehre bezeichnen, welche (als aus den zu den στοιχείοις gehörigen Lehrstücken von der Buße, dem Glauben und der Taufe bestehend) selber die Milch sei, die erst in Herz und Verständniß aufgenommen werden müsse, damit ein Fundament da sei, worauf die schwerern Theologumena gebaut werden könnten. Unser Vers wolle also sagen: „Wer noch der Milch bedarf, von dem ist vorauszusetzen, er müsse die Rechtfertigungslehre noch nicht recht erfaßt haben, = wer diese Lehre noch nicht erfaßt hat, ist noch in dem Stadium, wo man der Milch bedarf." Auch diese Auffassung läßt sich dieselbe Mißdeutung des Wortes ἄπειρος und dieselbe Nichtbeachtung des die Identification des λόγος δικαιοσύνης mit der στερεὰ τροφή fordernden Zusammenhangs zu Schulden kommen, scheitert außerdem aber vollends daran, daß die Lehre unseres Verf. vom hohenpriesterlichen Sühnungswerke Christi gerade mit Dem zusammenfällt, was bei ihm die Stelle der Rechtfertigungslehre vertritt, indem Christi hohepriesterliche Darbringung seines für uns im Opfertode vergossenen Blutes ihm als die Darstellung des Mittels zu unserer Rechtfertigung (9, 11—14. 24. 25), und die Besprengung unserer Herzen mit diesem Blute als die Vollziehung derselben (9, 13. 14; 10, 22. 29; 12, 24) gilt. So werden wir also, wenn wir den λόγος δικαιοσύνης von der Rechtfertigungslehre verstehen, denselben mit dem λόγος δυσερμήνευτος vom melchisedekianischen Priesterthum Christi zu identificiren, also auch von dieser Seite her zur στερεὰ τροφή zu rechnen haben (so Bl., Thol. u. A.). Doch wird auch diese Auffassung als unzulässig abgewiesen werden müssen, wenn wir berücksichtigen, daß die paulinischen termini: δικαιοῦν, δικαίωσις und δικαιοσύνη ἐκ πίστεως unserm Verf. ganz fremd oder doch ganz ungewohnt sind (vgl. zu 11, 7). Und da er an judenchristliche Leser schreibt, von denen er, wenn ihnen auch vielleicht die paulinische Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nicht unbekannt war, doch nicht erwarten konnte, daß sie das nackte δικαιοσύνη sofort im Sinne des specifisch-paulinischen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως verstehen würden, vielmehr erwarten mußte, daß sie es in dem ihnen und ihm geläufigen A.-Tl. Sinne fassen würden, = צְדָקָה oder צֶדֶק = Beschaffenheit eines Subjectes, nach der es so ist, wie es sein soll. Dies führt uns dann auf die eigenschaftliche Fassung des Genitivs, — freilich, ohne daß wir vermöchten, Del. beizustimmen, der λόγος δίκαιος durch „rechtschaffene Rede" übersetzt und als die Fähigkeit deutet, „gerechtigkeitsgemäß zu sprechen", d. h. über geistliche Dinge so zu reden, daß man „sich strenge nach der Norm des Wahren richtet und alle Momente des Sachverhaltes, ohne eins wegzulassen, gleichmäßig beachtet, harmonisch verbindet", was daraus deducirt wird, daß νήπιος (von νη

und ἔπος) den sprachunfähigen, lallenden Säugling bezeichne. Denn es fehlt, von Anderm abgesehen, jede Berechtigung, das Wort λόγος hier in einem andern Sinne als im Vorigen (5, 11) und im Folgenden (6, 1) zu fassen, d. h. nicht als die geredete Rede (= Wort, Lehre), sondern als die redende Rede (= das Sprechen). Λόγος δικαιοσύνης = λόγος δίκαιος ist uns vielmehr, als Umsetzung des Bildes der στερεὰ τροφή in die dadurch bezeichnete Sache, eine Lehre, welche so ist, wie sie sein soll, die ihrer Idee vollkommen entspricht, die den Inhalt der zu lehrenden Sache in ihrem ganzen Umfange umfaßt und in ihrer ganzen Tiefe ergründet, also: die rechtschaffene, vollkommene Lehre vom christlichen Heil, wie sie den τελείοις dargeboten werden soll, nicht die elementare Fassung und Auswahl, wie sie den νηπίοις dargereicht zu werden pflegt.

Vs. 14. Gegensatz zum vorigen Verse. Das nachdrucksvoll vorangestellte τελείων bezeichnet als Gegensatz zu dem νήπιος das reife Mannesalter, oder ohne Bild (Del.): die urtheilsfähige Erkenntnißreife und bekenntnißfähige Mündigkeit im Christenthum. — ἕξις], nur hier im N. T. = habitus, bezeichnet die durch vielfachen Gebrauch und Gewöhnung bewirkte Uebung und Fertigkeit. — αἰσθητήρια], ebenfalls nur hier im N. T., sind die Sinneswerkzeuge, also auf das Geistesgebiet übertragen: das Auffassungsvermögen. — γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ]. Die Mannigfaltigkeit der festen Speise macht es für den, dessen Nahrung sie ist, nöthig, dabei zwischen Gut und Böse, d. h. zwischen dem, was der Gesundheit zuträglich und schädlich ist, zu unterscheiden; und zu solcher Unterscheidung sind die Sinne des gereiften Lebensalters durch lange Uebung geschärft. So auch weiß der gereifte Christ auf dem Gebiete der Heilserkenntniß zwischen Gut und Böse, d. h. zwischen heilsam und verderblich, fördernd oder irreführend, wahr und falsch zu unterscheiden.

C. VI, 1. 2: *Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ*
λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μη πάλιν θεμέλιον κατα-
βαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν,
2 *βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε*
νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου.

1 Darum lasset uns, bei Seite lassend die Anfangslehre von Christo,
zur Vollkommenheit hinstreben, nicht wiederum Grund legend mit Buße
von todten Werken und Glauben an Gott, 2 mit Lehrtaufen und
Händeauflegung, und Todtenauferstehung und ewigem Gerichte.

Vs. 1. Nachdem der Verf. im Vorigen gesagt: „Ihr habt wiederum nöthig, daß man euch über die ersten Elemente der Heilserkenntniß belehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht fester Speise", — sollte man erwarten, daß er nun fortfahren werde: „Darum laßt uns diese Anfangsgründe nochmals zum Gegenstande (für mich) des Lehrens und (für euch) des Lernens machen."

Statt dessen aber lesen wir vielmehr: „Darum laßt uns dieselben bei Seite lassen." Es stellt sich also die Nothwendigkeit heraus, nicht nur für das διό eine andere Rückbeziehung zu suchen, sondern auch den sachlichen Widerspruch mit 5, 12, der auch dann noch bestehen bleibt, zu lösen. Schlicht. und Reuß erklären das διό nach 5, 11a = „Darum, weil ich euch noch so Vieles und euch schwer Begreifliches zu sagen habe." Es ist aber durchaus unwahrscheinlich, daß nach der tief einschneidenden und so ausführlich behandelten Erörterung über die νηπιότης der Leser in 5, 11b—14 Verf. und Leser bei 6, 1 noch die untergeordnete und nur den Uebergang zu 5, 11b ff. vermittelnde Nebenbemerkung und nicht vielmehr den in Vs. 12—14 ausgesprochenen Tadel im Sinne haben sollten. Dort also, und nirgends anders, werden wir auch den Inhalt für unser διό zu suchen haben. So thut auch Lün., aber in völlig verfehlter Weise, indem er deutet: „Darum, weil die feste Speise nur für τέλειοι sich schickt, ihr aber zur Zahl der τέλειοι noch nicht gehört", — denn der logisch nothwendige Nachsatz zu diesem Vordersatze müßte lauten: „Darum kann ich euch jetzt noch nicht feste Speise, sondern vorerst nur Milchspeise zur Nahrung darreichen", während doch das gerade Gegentheil davon gesagt ist. Thol. deutet: „Darum, weil doch Keiner von euch ein νήπιος wird bleiben wollen", — ähnlich Del.: „Darum, weil ein Christenmensch unmöglich immer ein Kind bleiben kann." Diese Deutung trifft ohne Zweifel in der Hauptsache das Richtige, läßt aber den Nachweis vermissen, daß und wo Solches wirklich im Vorigen gesagt ist. Doch läßt sich diesem Mangel leicht abhelfen, wenn wir den Schwerpunkt der Rückbeziehung unseres διό in dem ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον (5, 12) suchen. Wir deuten demnach: „Darum, weil ihr schon so lange Christen, und statt zur τελειότης der Lehrfähigkeit eines διδάσκαλος fortgeschritten zu sein, vielmehr in die νηπιότης eines lernbedürftigen Elementarschülers zurückgefallen seid (γεγόνατε), — darum thut es noth, daß wir (ich lehrend und ihr lernend) darnach streben, euch zu der mangelnden τελειότης zu erheben." Was aber den Widerspruch des ἀφέντες in 6, 1 mit dem πάλιν χρείαν ἔχετε in 5, 12 betrifft, so findet derselbe darin seine Lösung, daß das der Milchspeise allerdings noch bedürftige Kind doch auch, um zur τελειότης des Mannesalters zu gelangen, des Hinzukommens fester Speise bedarf. Milchspeise haben schon (oder finden doch leicht) die Leser auch ohne des Verf. Zuthun; aber die ihnen daneben zur Erlangung der τελειότης nöthige feste Speise will er in einer für ihre geistige Verdauungsfähigkeit geeigneten Zubereitung ihnen darreichen. — τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον]. Die Anfangslehre von Christo ist dasselbe, was in 5, 12 als τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ und bildlich als Milchspeise bezeichnet wurde, nämlich die leichter verständlichen Grundlehren des Christenthums. — ἐπὶ τὴν

τελειότητα φερώμεθα]. Τελειότης kann hier nicht (de W.) die Vollkommenheit der Lehre, sondern nur, wie die Beziehung des Wortes auf den Satz in 5, 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή außer Zweifel stellt, nur die Vollkommenheit der Person, d. h. deren Mannesreife für christliche Erkenntniß bezeichnen, also die Fähigkeit für und das Bedürfniß nach στερεὰ τροφή, nicht aber die στερεὰ τροφή selbst. Zu ἐπὶ τὴν τελειότητα ist ὑμῶν zu ergänzen, was sich bei dem engen Anschluß an 5, 11—14 von selbst versteht. Auch in 4, 1 beginnt der Verf. mit einem communicativen Conjunctiv (φοβηθῶμεν), aber führt nichtsdestoweniger doch ein nur seine Leser betreffendes Object vor (μή ποτε δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι). Das Passivum φέρεσθαι drückt das Getriebenwerden durch innern Antrieb aus.

Die Ausleger streiten darüber, ob φερώμεθα als schriftstellerischer Plural (wie 2, 5; 5, 11; 6, 9. 11; 13, 18) anzusehen sei, und demnach der Verf. bloß die Absicht oder den Vorsatz ausspreche, sich durch Erörterung der christlichen Elementarlehren nicht aufhalten zu lassen, sondern zur Belehrung über schwierigere Gegenstände der Heilserkenntniß überzugehen (Thol., de W., Reuß); — oder ob der Plural communicativ und dann bloß als Aufforderung oder Ermahnung an die Leser zu fassen sei, nicht länger sich bloß an den Anfangslehren des Christenthums genügen zu lassen, sondern darüber hinaus nach christlicher Mündigkeit und Reife in der Heilserkenntniß zu streben (Bl., Ebr., Lün., Moll, Hofm. I, 636); — oder endlich, ob Beides zumal, Vorsatz und Ermahnung, vorliege, so daß zu deuten sei: „Laßt uns gemeinsam nach der Darstellung eurer τελειότης trachten, indem ich euch Belehrungen ertheile, und ihr euch diese Belehrungen aneignet" (Del., Riehm 781, Maier, Kluge). Daß der Plural φερώμεθα als ein communicativ-ermahnender zu fassen sei, bezeugt schon der Conjunctiv (4, 1. 14. 16; 10, 23; 12, 1. 2.). Aber der communicative Plural ist nie bloß Phrase, nie bloß leere Form ohne entsprechenden Inhalt, d. h. er ist nur da anwendbar, wo der Redende in irgend welcher Weise zur Erreichung des in Frage stehenden Zieles mitwirken kann und will. Spricht daher ein solcher Plural eine Ermahnung an die Angeredeten aus, so umschließt er auch immer nothwendig den Vorsatz der Mitwirkung des Redenden. Mit Unrecht schilt Lün. diese Auffassung eine unnatürliche und unmögliche, „denn es sei undenkbar, daß dem Verf. ein und derselbe Ausdruck hätte genügend erscheinen können, um vermittelst desselben in einem Athem die verschiedenartigsten Dinge auszusprechen." Was aber Lün. hier „die verschiedenartigsten Dinge" nennt, ist, näher besehen, ein und dasselbe Ding. Denn das φέρεσθαι ἐπὶ τὴν τελειότητα sc. ὑμῶν drückt sowohl in der Anwendung auf den Verf., wie in der Anwendung auf die Leser ein und dasselbe Streben aus, nämlich das Streben nach Darstellung der τελειότης der Leser; und ein Vorsatz des Verf. kann mit einer Ermahnung an die Leser, wenn beide dasselbe Object haben, füglich in ein communicativ-ermahnendes „Wir" zusammengefaßt werden, da jeder Vorsatz seiner Natur nach eine Selbst-Ermahnung ist. Und ebenso untadelhaft ist es, wenn ein Schriftsteller das Streben zweier Subjecte nach ein und demselben Ziel, auch wenn der Weg dahin oder die Mittel zur Herbeiführung desselben für beide nicht dieselben sind, in das gemeinsame Prädicat „nach Etwas streben" zusammenfaßt. So sagen wir denn mit Del., daß der Plural φερώμεθα allerdings mit der Ermahnung an die Leser nach der eigenen τελειότης zu streben, zugleich auch den Vorsatz (die Selbstermahnung) des Verf. ausspreche, zur Darstellung dieser τελειότης auch seinerseits, so viel an ihm ist, mitzuwirken. Aber entschieden widersprechen müssen wir, wenn

Del. dabei behauptet: „daß die Plurale dieser Periode theils schriftstellerische, theils communicative seien," — sie können nur Eins von Beiden sein, und hier nur Letzteres, — und daß „dabei die Participialsätze (ἀφέντες und μὴ πάλιν καταβαλλόμενοι) so gestellt seien, daß sie zwar grammatisch mit φερώμεθα ein und dasselbe doppelseitige Subject hätten, logisch (?) aber und in der Wahl der Ausdrücke sich überwiegend (was aber in der Auslegung selbst zu einem „ausschließlich" wird) auf den Verf. beziehen," denn es sei „geradezu unmöglich", diese beiden Participialsätze auch noch communicativ zu fassen, da wohl ein Lehrer sagen könne, daß er die christlichen Grundwahrheiten beiseite lassen wolle, um zu tieferen und schwierigeren Heilswahrheiten überzugehen, — nicht aber ein Lehrer seine Schüler ermahnen könne, im Streben nach Mannesreife der christlichen Erkenntniß die Grundwahrheiten des Heils fahren zu lassen. Die Richtigkeit dieser Argumentation leuchtet bald ein. Denn kann ein Lehrer es für rathsam halten, im Lehren vom Leichteren zum Schwereren überzugehen, so kann er selbstverständlich auch den Schüler ermahnen, denselben Uebergang im Lernen zu machen. Bei solchem Uebergange sind aber Lehrer und Schüler gleich sehr und in gleichem Sinne ἀφέντες, d. h. sie hören beide auf, sich damit zu beschäftigen, jener lehrend, dieser lernend.

— μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι] drückt negativ aus, was ἀφέντες κ. τ. λ. positiv gesagt hatte, — dient also zur Erläuterung desselben. Bleek hat nachgewiesen, daß καταβάλλεσθαι θεμέλιον bei Classikern und Hellenisten ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für die Grundlegung eines Gebäudes ist. Schon deshalb muß Ebrard's Meinung, daß hier vielmehr ein nicht-wieder-Niederreißen des schon gelegten Fundamentes von Buße, Glauben ꝛc. gemeint sei, verworfen werden. Während Del. behauptet, als Subject des καταβαλλόμενοι könne nur der Verf., nicht die Leser angesehen werden (s. oben), ist Lün. umgekehrt der Meinung, nur die Leser, nicht der Verf. seien dafür zulässig, und zwar deshalb, „weil für die μετάνοια im Folgenden und für das θεμέλιον καταβάλλεσθαι dasselbe Subject vorausgesetzt werde, die μετάνοια aber nicht die Lehre von der Sinnesabkehr, sondern nur die Action der Sinnesabkehr bezeichnen könne." Daß μετάνοια aber hier gerade nur die Lehre von der Buße und nicht die Lebensbethätigung der Buße bezeichnen könne, wird unten erwiesen werden. Aber gesetzt auch, μετάνοια könne oder müsse hier als Action der Sinnesabkehr gefaßt werden, so würde doch auch dann noch ganz wohl gesagt werden können, daß der Lehrer durch seine Belehrung über die Nothwendigkeit und das Wesen der μετάνοια in dem Schüler einen Grund zu dessen thatsächlicher μετάνοια zu legen beabsichtige. Weiter geräth aber Lün. durch die Behauptung, daß μετάνοια hier nur die Action der Sinnesabkehr, nicht die Lehre von derselben bezeichnen könne, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist, wie er doch selbst behauptet, der zweite Participialsatz als Erläuterung des ersten zu fassen, — soll also das ἀφέντες des ersten durch das μὴ καταβαλλόμενοι des zweiten, und der τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος in jenem durch das θεμέλιον μετανοίας κ. τ. λ. in diesem erläutert werden, so versteht es sich ganz von selbst, daß

μετάνοια hier nicht als Action der Sinnesabkehr, sondern als Lehre von der Sinnesabkehr aufgefaßt sein will. Ganz unbedenklich können wir dagegen καταβαλλόμενοι in dem Sinne communicativ fassen, daß, während der Lehrer durch Unterrichten den Grund der christlichen Heilserkenntniß in dem Schüler legt, dieser zugleich auch selbst diesen Grund in sich lege, indem er lernend in sich aufnimmt und sich aneignet, was der Lehrer ihm lehrend mittheilt.

Die folgenden Genitive in Vs. 1. 2 hängen alle, soweit sie Hauptbegriffe darstellen, von θεμέλιον ab, und geben (Lün.) „das Material an, mit welchem der Grund gelegt wird." Daß sie alle ohne Artikel eingeführt werden, ist nicht (Bl.) aus rhythmischen Rücksichten, um die übermäßige Häufung der Artikel zu vermeiden, zu erklären, sondern (Lün.) daraus, daß der Verf. in vager Weise hat sagen wollen: solche Dinge, wie da sind: Buße, Glauben ꝛc. In dem Fehlen des Art. liegt es also angedeutet, daß die genannten Stücke nicht gerade die einzigen, wenn auch die hauptsächlichsten Bestandtheile des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος seien. Der Verf. führt ihrer, richtig gezählt, sechse auf, von denen immer je zwei auch sachlich in einer näheren Beziehung zu einander stehen. Das erste Paar hat es mit dem subjectiven christlichen Leben, das letzte mit der objectiven christlichen Hoffnung und das mittlere mit den christlichen Heilsmitteln zu thun. Die erste Syzygie lautet: μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν]. Daß diese beiden Stücke nicht, wie die vier übrigen, als Gegenstände elementarer Lehr- und Lernthätigkeit christlichen Erkenntnißstrebens, sondern im Unterschied und Gegensatz zu ihnen als elementare Functionen christlicher Lebensbethätigung anzusehen seien, ist ein die ganze vorliegende Auseinandersetzung des Verf. in unrettbare Confusion bringender Irrthum, dem fast alle neueren Ausleger mit Bleek an der Spitze einstimmig huldigen. Die Forderung (Lün.), daß sonst „die Hinzusetzung von διδαχή nicht hätte unterbleiben dürfen," ist eine willkürliche und völlig unberechtigte. Denn indem, was unmöglich geleugnet werden kann, μετάνοια, πίστις u. s. w. hier als Bestandtheile des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος (wofür in 5, 12 gesagt war τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) vorgeführt werden, so versteht sich ganz von selbst, daß sie als Lehrstücke über Buße, Glauben u. s. w. und nicht als Lebensbethätigungen in Buße und Glauben angesehen werden sollen; und es zeigt sich schon hier, daß auch die Hinzusetzung des διδαχῆς zum dritten Stücke nicht den Zweck haben könne, dies im Unterschiede von den beiden vorher genannten als Lehrstück zu charakterisiren, da sie alle sechs schon von vornherein als solche gekennzeichnet sind. Ferner ist hier von dem Streben nach der τελειότης die Rede, von welchem Verf. und Leser sich nicht durch das Stehenbleiben bei bloßer Grundlegung, jener lehrend, diese lernend, sollen zurückhalten lassen. Nun aber deutet Lün. selbst mit unzweifelhafter

Berechtigung und Nöthigung diese τελειότης als „Mündigkeit und Reife im Christenthum, und zwar in intellectueller, nicht in ethischer oder praktischer Hinsicht.“ Also werden doch auch wohl μετάνοια und πίστις als das Material, mit welchem der Grund zu solcher τελειότης gelegt wird, nach der intellectuellen Seite hin (als Lehrstücke von Buße und Glauben) und nicht nach der ethischen oder praktischen hin (als Lebensbethätigungen in Buße und Glauben) zu fassen sein. Und wie hätte es unserem Verf. möglich sein können, seine Leser zu ermahnen: sie sollten sich um Bethätigung ihres christlichen Lebens in Buße und Glauben nicht wiederum bemühen, sondern statt dessen nach intellectueller Vollkommenheit streben! Lün. hält uns zwar das Paulinische τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος in Phil. 3, 14 entgegen. Aber wie toto coelo disparat ist doch hier Alles! Paulus steht auf der Höhe diesseitigen christlichen Lebens und Erkennens, und streckt sich sehnsüchtig verlangend dem Kleinod der jenseitigen, himmlischen Berufung entgegen, — und überdem ist es ja auch hier nicht das Streben nach praktischer Lebensbethätigung in Buße und Glauben, die er über dem Streben nach vollerer Heilserkenntniß außer Acht lassen zu dürfen oder zu müssen glaubt, sondern vielmehr der hemmende Gedanke an alles Das, was er hier auf Erden schon durchgekämpft oder noch durchzukämpfen hat, den er über der Sehnsucht nach der ihm vom Himmel her entgegenwinkenden Seligkeit vergißt. Unser Verf. aber ermahnt seine Leser, nach tieferem Verständniß des Christenthums zu ringen, um sich dadurch vor dem drohenden Rückfall ins Judenthum sicher zu stellen, d. h. doch: um einen neuen, kräftigern und nachhaltigern Grund und Reiz für die Bethätigung ihres Christenthums durch Buße und Glauben in sich zu legen. Wie kann er sie denn ermahnen wollen, nicht wiederum Grund zu legen in der Lebensbethätigung von Buße und Glauben? Ja die Befürchtung, daß sie (die früher eine höhere Stufe im Christenthum eingenommen, seitdem aber von dieser Höhe so tief herabgesunken) vielleicht schon dem Stadium des Abfalls nahe gekommen seien, auf dem es zur Unmöglichkeit geworden, sich nochmals zu christlicher Buß- und Glaubensbethätigung zu erneuern, erfüllt seine ganze Seele, und bricht gerade hier (Vs. 4—8) und später noch einmal (10, 26—31) in furchtbar ernster Warnung hervor. Und sie, von denen er Solches befürchten zu müssen glaubte, sollte er haben ermahnen können, sich mit Buß- und Glaubensbethätigung nicht mehr zu befassen, sondern nur intellectueller Vollkommenheit nachzustreben! Das erste Lehrstück des christlichen Elementarunterrichts, welches der Verf. vorführt, ist die Lehre von der Buße. Wie für das christliche Leben die Grundlegung durch Buße das Erste und Nothwendigste, so auch für die christliche Erkenntniß die Lehre von dem Wesen und der Nothwendigkeit der Buße. Die Verbindung des ἀπὸ (= von . . . weg) mit μετανοεῖν findet sich auch Jer. 8, 6; Act. 8, 22. Nach der

ganzen Tendenz des Briefes, welche dahin geht, die Wesenlosigkeit und Unfruchtbarkeit des mosaischen Ceremonialcultus darzuthun, liegt es nahe, bei dem Ausdruck νεκρὰ ἔργα an die äußerlichen, an sich nichtigen und fruchtlosen Gesetzeswerke dieses Cultus zu denken; so nach Bleek's Vorgang fast alle neueren Ausleger. Allein schon hier (und noch entschiedener bei 9, 14) erweist sich dieser Begriff doch als unzulässig. Denn das, von dem man sich mittelst der Buße abzukehren hat, muß etwas an sich Sündliches sein. Das aber waren die äußerlichen Gesetzeswerke auch für den Christen nicht, und auch Paulus sah sie nicht als solche an (Act. 21, 26). Mögen wir überdem μετάνοια als Lehrstück von der Buße oder als Lebensbethätigung in der Buße fassen, in beiden Fällen ist es undenkbar, daß der Verf. hier unter νεκρὰ ἔργα die gesetzestreue Beobachtung der mosaischen Cultusvorschriften verstanden habe; denn im ersten Falle würde er, da er vielmehr gerade im Begriff steht, die Lehre von der Unzulänglichkeit und Ungültigkeit dieser Cultushandlungen an ihrem eigentlichen Kern und Gipfel, nämlich der Sühnung des Volkes durch den Opfercultus, ex professo darzuthun, mit der hier ausgesprochenen Absicht, den λόγος τῆς μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων ganz bei Seite zu lassen, in den seltsamsten Widerspruch treten, — und auch im andern Falle hätte er, da doch das ganze Streben seines Briefes dahin geht, seine Leser zur Bethätigung ihres Christenthums in der Abkehr vom gesetzlichen Judenthum und dem Vertrauen auf dasselbe anzutreiben, unmöglich hier sie auffordern können, diese Abkehr jetzt ganz bei Seite zu lassen, und nicht wiederum einen Grund mit ihr zu legen. Wir werden daher den Ausdruck νεκρὰ ἔργα, der nirgends sonst, weder im alten noch im neuen Testament sich findet, mit Thol., Riehm 568, Ritschl 96 und allen älteren Auslegern als Bezeichnung sündiger Werke anzusehen haben. Vergleichbar wenigstens ist Eph. 5, 11, wo Paulus die Werke der Finsterniß ἄκαρπα nennt, was ungefähr gleichen Sinn hat, und nicht minder als eine „zu gelinde" Bezeichnung bösen Thuns (Bleek) befremden kann. Denn todt können die sündlichen Werke allerdings nicht heißen, weil sie todbringend (zum ewigen Tode führend) sind, sondern nur, weil sie selbst todt, nichtig, unfruchtbar sind, weil ihnen kein wahres Leben, nämlich nicht das Leben aus Gott, keine wahre Frucht, nämlich nicht die Frucht des ewigen Lebens, inne wohnt. Viel näher aber noch berührt sich mit diesem eigenthümlichen Sprachgebrauch unseres Verf. die, soviel mir bekannt, noch von keinem Ausleger herbeigezogene Stelle 4 Esr. 7, 49: Quid enim prodest nobis, si promissum est nobis immortale tempus, nos autem mortalia opera egimus? — Dem Lehrstück von der Buße schließt sich eng das vom Glauben, τῆς πίστεως ἐπὶ θεόν an; jenes hat es mit der negativen Seite des christlichen Lebens, der Abkehr von der Sünde, dieses mit seiner positiven

Seite, der Zukehr zu Gott zu thun. Diesem gegensätzlichen Verhältnisse entspricht die gegensätzliche Geltung der Präpositionen ἀπὸ und ἐπί.

Vs. 2. Als drittes elementares Lehrstück führt der Verf. auf: den θεμέλιος βαπτισμῶν διδαχῆς*). Beide Worte mit Schulz, de W. und vielen Aelteren von einander zu isoliren, und dann βαπτισμοί auf die christliche Taufe, διδαχή auf die nach Vollziehung der Taufe eintretende vollständige Lehreinführung in die christliche Heilserkenntniß zu beziehen, ist durchaus verfehlt. Denn auch abgesehen davon, daß alle von θεμέλιον abhängigen Genitive als Bestandtheile des λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ nur Lehren, nicht Lebensbethätigungen bezeichnen können, so bleibt, selbst wenn man dies zu leugnen über sich vermag, doch so viel außer Zweifel, daß die folgenden Stücke ἀνάστασις νεκρῶν und κρῖμα αἰώνιον nicht Lebensbethätigungen, sondern nur Lehrgegenstände bezeichnen können, und als solche doch gewiß auch zu dem nach der Taufe zu ertheilenden Religionsunterrichte gehörten. Ueberdem würde durch solche Isolirung das auf Zwietheiligkeit eines jeden Satzgliedes angelegte Ebenmaß der Aufzählung gänzlich und in sehr empfindlicher Weise zerstört sein. Fassen wir aber βαπτισμῶν διδαχῆς als einen einzigen Begriff, so fragt sich, welches von beiden der abhängige, welches der regierende Genitiv sei. Als Lehre von den Taufen fassen es mit Bleek fast alle Neueren, jedoch so, daß das regens διδαχῆς zugleich auch allen folgenden Hauptgenitiven gelte. Aber auch gegen diese Fassung legt die Thatsache, daß alle von θεμέλιον abhängigen Genitive als Bestandtheile der christlichen Anfangslehre schon eo ipso als διδαχαί anzusehen sind, und daher nicht vier von ihnen überdem noch als Lehren bezeichnet sein können, Protest ein. Gewiß mit Recht aber findet de W. auch die dadurch dem Verf. aufgebürdete Trajection der Worte unnatürlich und beispiellos; und Win. §. 30, 3, Anm. 4) nennt sie wunderlich, und bei der ganzen Anlage des Verses störend. Hätte διδαχῆς das Nom. reg. für die vier letzten Hauptgenitive sein sollen, so hätte es vor dem ersten derselben (vor βαπτισμῶν) stehen müssen. Thol. will zwar die Voranstellung von βαπτισμῶν damit rechtfertigen, daß der Nachdruck darauf gelegt werden könne; aber 1) ganz dasselbe würde ja auch von den drei späteren Hauptgenitiven gelten, folglich hätten auch diese dem διδαχῆς vorangestellt werden müssen, — und 2) würde der Nachdruck eben nicht auf dem gegensatzlosen βαπτισμῶν, sondern vielmehr auf διδαχῆς liegen, welches bei dieser Auffassung durch den Gegensatz der vier letzten Punkte als Lehrgegenstände zu den zwei ersten als Lebensbethätigungen eine sehr starke Betonung erhalten würde. Es bleibt demnach nichts Anderes

---

*) Lachm. liest nach B. (u. der lat. Uebers. von D.) διδαχήν, was bei der einstimmigen Bezeugung der lectio rec. durch alle übrigen Codd. als Schreibfehler angesehen werden muß.

übrig, als mit Bengel, Winer, Maier διδαχῆς als nom. rectum anzusehen und „Lehrtaufen“ zu übersetzen. So nennt der Verf. die christliche Taufe, um sie von den dem judenchristlichen Bewußtsein so naheliegenden levitischen Waschungen (den διαφόροις βαπτισμοῖς in 9, 10) zu unterscheiden, indem er das, was von jenen sie am Augenfälligsten unterscheidet, nämlich die damit zu verbindende, unerläßliche Lehrunterweisung, als charakteristisches Merkmal hinzufügt; wobei Winer mit Recht darauf hinweist, daß diese Benennung in den Einsetzungsworten der Taufe Matth. 28, 19 (βαπτίσαντες αὐτούς . . . διδάσκοντες αὐτούς) eine bedeutende Stütze habe. Ebrard's Gegenbemerkung, daß eine Lehre über Lehrtaufen ein Nonsens sei, ist unzweifelhaft selbst ein Nonsens; und wenn derselbe Ausleger außerdem noch bemerkt, nicht Lehre, sondern Sündenvergebung und Wiedergeburt sei das Unterscheidende zwischen der christlichen Taufe und den levitischen Lustrationen, so widerlegt sich seine Negation durch Matth. 28, 19 nicht nur, sondern auch durch die paulinische Benennung der Taufe als λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι Eph. 5, 25, und betreffs seiner Position ist zu erwidern, daß auch die Juden ihren Waschungen eine (wohl nicht immer bloß symbolisch=) reinigende und erneuernde Bedeutung zuschrieben, — demnach also die Unterscheidung als Lehrtaufe zutreffender war als die von Ebr. geforderte. Zwar meint auch Del.: „Es könne in der That das Wesen der christlichen Taufe im Unterschiede von der hier zunächst in Betracht kommenden Proselytentaufe nicht schlechter als durch das beigefügte διδαχῆς bezeichnet sein, da ja auch letztere nicht ohne Belehrung über die neuen Religionspflichten ertheilt wurde; überdies hätte der Verf. sich nicht wunderlicher ausdrücken können als in dieser vieldeutigen genitivischen Verbindung.“ Dem Vorwurf der „Wunderlichkeit“ unserer Constructionsweise setzen wir Winer's Urtheil über die „Wunderlichkeit“ der von Delitzsch selbst vertretenen entgegen, und betreffs der Proselytentaufe bemerken wir, daß hier lauter zweifelhafte Dinge als zweifellose Facta hingestellt sind. Denn der Proselytentaufe erwähnt weder Philo, noch Josephus, noch die Targumisten, — so oft auch Veranlassung dazu sich dargeboten hätte, — sondern erst die Gemara, und allem Anschein nach ist sie erst nach der Zerstörung des Tempels und als Ersatz der früher darzubringenden Opfer eingeführt worden (vgl. Winer Realler. II, 286). Auch Lün. hält unsere Auffassung für unzulässig, weil eine christliche Taufe ohne Lehrunterweisung etwas Undenkbares, und daher diese für jene wenig charakteristisch sei, und weil dann der verkehrte Nebensinn entstehen würde, daß es außer der christlichen Lehrtaufe noch andere christliche Taufen gebe. Wir aber meinen in Betreff des ersten Vorwurfs, daß die Lehrunterweisung gerade deshalb etwas recht Charakteristisches sei, und halten die secundo loco ausgesprochene Befürchtung für völlig bodenlos, da

nicht christliche Lehrtaufen und andere (nicht existirende) christliche Taufen den judenchristlichen Lesern dabei in den Sinn kommen konnten, sondern nur christliche Lehrtaufen und jüdische Reinigungstaufen. Ist voranstehende Deutung die richtige, so kann der Plural βαπτισμοί nicht, wie fast alle Neueren meinen, die jüdischen Waschungen mit der christlichen Taufe zusammenfassen (über deren Unterschied die Katechumenen hätten belehrt werden müssen), sondern ist entweder zurückzuführen auf die Vielheit der Täuflinge und Taufacte — vgl. den Plural ἀκοαί in 5, 11 — oder auf das freilich in der apostolischen Zeit nirgends nachweisbare dreimalige Untertauchen bei der Taufe (de W.) — denn βαπτισμός heißt eigentlich der Act des Untertauchens, und das nur singularische βάπτισμα scheint dem Sprachgebrauch unseres Verf. fremd zu sein —, oder endlich auf die beiden zum Christenthum in Beziehung stehenden Lehrtaufen, die johanneische Bußtaufe (Luk. 3, 3; 7, 29; 12, 50) und die apostolische Glaubenstaufe (Matth. 28, 19). Letzteres erscheint uns im Hinblick auf Act. 18, 25; 19, 1—5 als das wahrscheinlichste, zumal wenn wirklich Apollos der Verf. unseres Briefes sein sollte. — Das vierte elementare Lehrstück ist die ἐπίθεσις χειρῶν, die in der apostolischen Zeit entweder unmittelbar mit der Taufe verbunden wurde (Act. 19, 6), oder als nachträgliche Ergänzung (durch apostolische Hand) ihr nachfolgte (Act. 8, 17), was später, als die Kindertaufe allgemein üblich geworden, zur Regel wurde, und nun die Geltung eines besonderen, von der Taufe unterschiedlichen Sacramentes erhielt. „Der Unterschied der Handauflegung von der Taufe, sagt Delitzsch, ist zuerst von Hofmann recht gewürdigt worden: Diese vermittelt dem Täufling die göttliche χάρις, jene an seinem Theile die mannigfaltigen göttlichen χαρίσματα (2 Tim. 1, 6).“ Durch die Taufe wird er zur persönlichen Theilnahme und Mitgenossenschaft der christlichen Heilsgüter, durch die Handauflegung zur selbstthätigen Mitwirkung an dem Berufswerke der christlichen Gemeinde geweiht und eingeführt. — Da somit die hier gemeinte Handauflegung in wesentlicher Beziehung zur Taufe steht, und bei der summarischen Aufzählung der Hauptstücke des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος als zum Hauptstück von der Taufe gehörig füglich hätte übergangen werden können, so ist die Nichterwähnung des Abendmahls, das der Taufe als Heilsmittel im eigentlichsten Sinne des Wortes sich selbstständig coordinirt (nicht wie die Handauflegung sich ihr subordinirt), um so auffälliger, und die Nichterwähnung desselben läßt sich kaum anders erklären †), als so, daß bei unserem Verf. die Lehre vom Abendmahl noch nicht so im Vordergrunde seines theologischen

†) Eine Erklärung wie die, daß der Verf. die Abendmahlslehre hier unerwähnt lasse, weil er sie nicht zur Milchspeise der Neophyten, sondern zur στερεὰ τροφή der τέλειοι rechne, würde schwerlich als genügend erkannt

Systems stand, wie es bei Paulus nach 1 Kor. 10, 16 ff. und 11, 23 ff. der Fall war. Nirgends in seinem ganzen Briefe erwähnt er des Abendmahls (13, 10 wird irrthümlich dahin gedeutet), — auch nicht bei 7, 1, wo es ihm doch (vgl. die Auslegung) so nahe lag, es in den Kreis seiner Betrachtung hineinzuziehen. Paulus würde an beiden Stellen, wenn sie aus seiner Feder geflossen wären, sicher nicht haben unterlassen können, auch des Abendmahls zu erwähnen (vgl. 1 Kor. 5, 7). — Als fünftes und sechstes Lehrstück des christlichen Elementarunterrichts wird endlich genannt: ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρῖμα αἰώνιον], beides schon wesentliche Bestandtheile der rabbinisch-jüdischen Lehrunterweisung, und daher mit Recht zu dem λόγος τῆς ἀρχῆς gerechnet, wo sie indeß natürlich in christlicher Fassung und Begründung auftreten. — Κρῖμα ist nicht die Handlung oder der Verlauf des Gerichts (= κρίσις 9, 28 und 10, 27), sondern das Resultat desselben, das gerichtliche Urtheil, welches als ein für die Ewigkeit gültiges αἰώνιον heißt.

Vs. 3—6: *Καὶ τοῦτο ποιήσομεν ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός. 4 ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου 5 καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος 6 καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.*

3 Und dies werden wir thun, wenn anders Gott es gestattet, 4 denn unmöglich ist es, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden sind, und geschmeckt haben die himmlische Gabe, und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, 5 und Gottes köstliches Wort und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, 6 und doch abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Buße, sie, die ihnen selber aufs Neue kreuzigen den Sohn Gottes und dem Hohne preisgeben.

Vs. 3. Καὶ τοῦτο ποιήσομεν*)]. Τοῦτο bezieht sich zurück auf das φερώμεθα εἰς τελειότητα in Vs. 1, was hier behufs des Uebergangs zu der Warnung in Vs. 4 ff. wieder aufgenommen wird, aber nicht als Ermahnung (ποιήσωμεν), sondern

---

werden können, denn da der Abendmahlsgenuß den Neugetauften sogleich gestattet wurde, wird eine vorangegangene Belehrung über Wesen und Bedeutung desselben als nothwendig vorauszusetzen sein.

*) Diese auch von Lachm. u. Tischd. beibehaltene L.-A. der Rec. hat in ℵ. B. K. L. u. fast allen alten Uebers. zuverlässigere Beglaubigung als der von A. C. D. E. und einigen Minuskeln bezeugte Conj. ποιήσωμεν, für den auch sachlich nichts als das vom rechten Verständniß der Rede abführende „Ebenmaß mit φερώμεθα" in Vs. 1 geltend gemacht werden kann. Gerade dies vermeintliche Ebenmaß hat wahrscheinlich die Aenderung des ursprünglichen Indicativs in den Conj. veranlaßt.

als Fortschritt von der Ermahnung zum Entschlusse, dessen gedeihliche Ausführung freilich noch, wie der Verf. ausdrücklich hinzuzufügen für nöthig hält, von der Zulassung Gottes abhängig ist. — ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός]. Da die Plurale φερώμεθα und ποιήσομεν das Zusammenwirken des Verf. und seiner Leser zu einem Ziele (nämlich der τελειότης der Letzteren) ausdrücken, so kann die durch ἐάνπερ angedeutete Möglichkeit einer göttlichen Hemmung sowohl der betreffenden Thätigkeit des Ersteren wie der der Letzteren gelten. Im ersten Falle würde es heißen: „Wenn anders Gott mir es gestattet," d. h. mir Zeit und Muße, Freudigkeit, Kraft und Einsicht genug dazu verleiht, um euch in der rechten förderlichen Weise zur Mannesreife christlicher Erkenntniß zu führen, — und im zweiten Falle: „Wenn anders Gott euch es gestattet," was nach der ganzen Tendenz des Briefes die Befürchtung des Verf. zur Voraussetzung haben würde, daß möglicherweise die Leser oder doch Einige unter ihnen durch innerlich schon vollzogenen Rückfall ins Judenthum für die Aufnahme und das fruchtbare Verständniß der ihnen mitzutheilenden tieferen Heilserkenntnisse, und für eine dadurch zu erzielende Neubelebung und Förderung ihres Christenthums bereits unfähig geworden sein könnten. Hätte der Verf. beabsichtigt, frommen Sinnes (nach Jak. 4, 13—15 und wie Paulus in 1 Kor. 16, 7) sich mit dieser Bemerkung einen Uebergang zu der in Rede stehenden Belehrung zu bahnen, so müßten wir unbedenklich der ersteren, als der milderen und darum näher liegenden Fassung den Vorzug geben. Aber diese Belehrung folgt erst in C. 7, 1, und statt ihrer schließt er mit einem begründenden γάρ in Vs. 4 ff. zunächst eine dogmatische Belehrung an über die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung zu Buße und Glauben nach vorangegangenem, besonders qualificirtem Abfall, die für die Leser offenbar die Geltung einer Aufforderung zur Selbstprüfung haben soll, und einer Warnung, daß sie auf einem Wege sich befänden, der sie leichtlich zu solch schrecklichem Ende führen oder gar schon geführt haben könne. Man sieht also, daß es ihm vielmehr lediglich darum zu thun ist, einen Uebergang zu dieser furchtbar ernsten Warnung zu gewinnen, und somit sein ἐάνπερ κ. τ. λ. nur im Sinne der zweiten Fassung gemeint sein könne.

Vs. 4. Vgl. die Parallelstelle in C. 10, 26. 27. — ἀδύνατον γάρ]. Dies γάρ kann nicht, wie Lün. will, zur Begründung der letzten Hauptaussage ποιήσωμεν (so liest auch er) in Vs. 3 und vermittelst derselben auch des φερώμεθα in Vs. 1, sondern nur (Del.) zur Begründung der Exception ἐάνπερ in Vs. 3 dienen. Denn wie sollte die Aufforderung: „Lasset uns der Mannesreife christlicher Erkenntniß nachstreben," als durch die dogmatische Thesis: „Wer einmal die Gotteskraft des Evangeliums an sich erfahren hat, und doch demnächst vom Glauben abgefallen ist, kann nicht wieder zur Buße erneuert werden," begründet ange-

sehen werden können? So unbegreiflich und widersinnig eine solche Begründung aber wäre, eben so naheliegend, natürlich und sinngemäß ist die Begründung des ἐάνπερ κ. τ. λ. in Vs. 3 durch die genannte dogmatische These. Alle Versuche, den Inhalt dieser These seines natürlichen Sinnes zu entleeren, sei es durch Abschwächung des ἀδύνατον zu einem bloßen difficile est, sei es durch Pressung des Inf. act. ἀνακαινίζειν, womit nicht ausgesagt sei, ein Solcher könne überhaupt nicht erneuert werden, sondern nur: menschliche Thätigkeit könne ihn nicht mehr erneuern, verdienen keine Widerlegung. — τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας]. Φωτιζόμενοι (oder competentes) hießen in der späteren kirchlichen Terminologie diejenigen Katechumenen, welche nach vollendetem Unterrichte der Taufe entgegensahen. Auch zur Zeit unseres Verf. scheint, obwohl sicher von dem späteren Formalismus der Katechumenatsordnung noch wenig oder gar nichts zur Ausbildung gekommen war, der Ausdruck φωτισθῆναι (vgl. 10, 32) doch schon terminologische Geltung für die mit der Taufe verbundene Belehrung gehabt zu haben. In der Parallelstelle 10, 26 steht dafür: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Das Adv. ἅπαξ, welches seinen Gegensatz in πάλιν Vs. 6 hat, gilt auch nach dem zweimaligen γευσαμένους und dem γενηθέντας in Vs. 4. 5. Nicht soll dadurch (Del.) die betreffende Thatsache als keiner Wiederholung fähig, sondern nur als auch ohne Wiederholung hinreichend sowohl zur Beseligung der daran Festhaltenden wie zur Verdammung der davon Abfallenden gekennzeichnet werden. — γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου]. Daß γεύεσθαί τινος, wie öfter im Interesse der reformirten Dogmatik behauptet worden ist, bloß ein gustare extremis labris bezeichne, ist gegen Gebrauch und Begriff des Wortes (vgl. zu 2, 9), das in bildlosem Gebrauche sogar oft: verzehren, aufzehren, aufessen heißt (s. Passow). Es ist hier bildliche Bezeichnung der eigenen inneren Erfahrung des Wesens und der Wirkung der bezüglichen himmlischen Gabe. Die specielle Beziehung oder Beschränkung der δωρεὰ ἐπουράνιος auf das Abendmahl, oder die Taufe, oder die Erleuchtung, oder den h. Geist ꝛc. ist unberechtigt; es ist zusammenfassende Bezeichnung des Heils in Christo als eines göttlichen Gnadengeschenks, und ἐπουράνιος heißt dasselbe, weil es von dem zur Rechten der Majestät erhöhten Christus ausgeht. Da der h. Geist der Träger und Vermittler dieser Gabe ist, so sind die Empfänger derselben auch μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου (vgl. 2, 4; 10, 29).

Vs. 5. — καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα]. Daß der Verf. hier nochmals das Wort γεύεσθαι gebraucht, geschieht wohl nur deshalb, weil ihm augenblicklich kein anderes passendes Wort dazu sich darbot (Bl., Lün.); schwerlich aber ist die Wiederholung absichtlich und nachdrucksvoll (Del.), denn dann würde es

mindestens dem καλὸν vorangestellt, auch wohl nicht die Kraft der Wiederholung durch das zwischengeschobene μέτοχοι γενηθέντες abgeschwächt worden sein. Vielmehr sucht der Verf. augenscheinlich die auch von ihm gefühlte Unbequemlichkeit der Wiederholung desselben Wortes zu verdecken oder abzuschwächen, indem er ihm jetzt eine andere Stellung giebt, und es nicht mehr c. gen., sondern nach späterem Sprachgebrauch c. acc. construirt. Die Annahme, daß diese verschiedene Construction eine Modification des Sinnes bedinge, läßt sich weder aus dem Sprachgebrauch, noch aus dem Zusammenhange und der Sache rechtfertigen oder begründen (z. B. Bengel: gen. partem denotat; nam gustum Christi, doni coelestis, non exhaurimus in hac vita; acc. plus dicit, quatenus verbi Dei praedicati gustus totus ad hanc vitam pertinet; — und Del. „mit jenem verbindet sich die Vorstellung, daß die Himmelsgabe für alle Menschen bestimmt und von unerschöpflichem Inhaltsreichthum sei, mit letzterem aber die Vorstellung, daß Gottes liebes Wort das tägliche Brot der so Beschriebenen sei"). Bei καλὸν θεοῦ ῥῆμα will Bleek mit Berufung auf 11, 3 u. 4, 12 seltsamer Weise an eine personificirte Eigenschaft Gottes, die hier so genannt werde, weil das Evangelium mit seinem tröstlichen Inhalte ein Ausfluß derselben sei, gedacht wissen. Andere denken an die N.-Tl. Heilsoffenbarung, welche im Gegensatz zum A.-Tl. Gesetze als καλόν bezeichnet sei; die Meisten mit Recht an die trostreichen Verheißungen Gottes von der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes, worauf nicht nur die enge Verbindung mit dem folgenden δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, sondern auch der A.-Tl. Ausdruck ῥήματα καλά in Sach. 1, 13; Jos. 21, 45; 23, 15 = הַדָּבָר הַטּוֹב und דְּבָרִים טוֹבִים = Worte des Trostes und der Verheißung, führt. — δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος] sind die Kräfte der Freudigkeit und Zuversicht, die mittelst der christlichen Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes aus dem jenseitigen ewigen Leben in das diesseitige herüberwirken. Irrig Lün.: „Der αἰὼν μέλλων sei dem Verf. nichts rein Zukünftiges, sondern beginne nach seiner Auffassung bereits mit Christi Erscheinung auf Erden, indem nur seine Vollendung der Zukunft, nämlich der Wiederkehr Christi, angehöre." Wohl kann ein Apostel seine Zeit als ἔσχαται ἡμέραι bezeichnen (vgl. zu 1, 1); nie und nirgends aber hat ein N.-Tl. Autor dieselbe als αἰὼν μέλλων bezeichnet. Das hieße der Sprache ins Angesicht schlagen; — übersetzt doch auch Lün.: „Kräfte der zukünftigen Welt." Die zukünftige Welt aber ist eben eine zukünftige, nicht eine gegenwärtige.

Vs. 6. — καὶ παραπεσόντας]. Καί ist emphatisch = und dennoch. Παραπίπτειν = danebenfallen, herausfallen, abfallen sc. vom Christenthum. — πάλιν ἀνακαινίζειν]. Mit Unrecht findet Grotius in πάλιν einen Pleonasmus, denn (Lün.)

„ἀνα- markirt das Neuwerden als eintretenden Wechsel im Gegensatz zu dem voraufgehenden Zustand des alten Menschen, während πάλιν sich darauf bezieht, daß die geschilderte Classe von Menschen schon einmal jenen Wechsel an sich erfahren hat.“ Da die vorangehenden Participia alle Objectsaccusative sind, so ist als Subjectsacc. τινά zu ergänzen. Der Sinn ist: Es ist unmöglich, daß irgend Jemand Solche durch Belehrung und Ermahnung, sei es auch die allergründlichste und eindringlichste, wieder zur Buße, als dem Anfange erneuerten Christenlebens, zurückführe. — ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς κ. τ. λ.]. Ἑαυτοῖς ist nicht (Lün.) dativus incommodi = sich selbst zum Gerichte, noch auch (Bl., Del., Riehm 769) = „sich selbst seiner (des Erlösers) beraubend,“ sondern dat. commodi = sich selbst, d. h. zur Befriedigung ihres Hasses oder ihrer Feindschaft gegen ihn, gerade so wie Diejenigen, die ihn zur Zeit seines Erdenwandels ans Kreuz brachten. Jeder wirkliche Abfall von Christo wird als eine wiederholte Kreuzigung Christi bezeichnet, weil der von ihm Abfällige sich auf die Seite Derer stellt, die da riefen: Kreuzige, kreuzige! denn der Abfall ist eine faktische Erklärung, daß Christus nicht unschuldig als Erlöser und Versöhner der Welt den Kreuzestod erlitten, sondern als Betrüger und Gotteslästerer, oder doch als wahnwitziger Schwärmer ihn erduldet habe. — τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ]. Um das furchtbare Gewicht des bezüglichen Frevels hervorzuheben, wird der Gekreuzigte ausdrücklich als der Sohn Gottes bezeichnet. — παραδειγματίζοντας], dem Hohn und der Lästerung preisgebend, nämlich Derer, die draußen sind, der Nichtchristen.

Schon in der alten Kirche ist von Montanisten (Tert. de pudic. 20), Novatianern und andern Rigoristen unsere Stelle dazu mißbraucht worden, um aus ihr den schismatischen Kanon zu erweisen, daß die lapsi unter keiner Bedingung wieder in den Gemeindeverband aufgenommen werden könnten. Und vielleicht hat eben dieser Mißbrauch oder das darauf führende Mißverständniß dieser Stelle mit dazu beigetragen, daß unser Brief besonders seitens der abendländischen Orthodoxie (die am meisten mit jenen Rigoristen zu kämpfen hatte) so lange mißachtet worden ist. Hat doch selbst Luther noch die kanonische Autorität desselben angezweifelt, weil, was hier zu lesen, „gegen alle Evangelien und Episteln Pauli“ streite. Allein das παραπίπτειν an unserer Stelle ist nicht von jeder Art des Abfalls, sondern nur von einer besonders qualificirten Art desselben gemeint, nämlich einer solchen, deren Qualification durch die Participia φωτισθέντες, γευσάμενοι und γενηθέντες nach ihren Antecedentien, und durch ἀνασταυροῦντες und παραδειγματίζοντες nach ihren Consequentien näher bestimmt ist. Also nur auf diejenigen will der Verf. sein ἀδύνατον angewendet wissen, an denen mittelst Wirkung des h. Geistes das Evangelium schon die Macht seiner erleuchtenden und beseligenden Gotteskräfte bewährt hat, und die dennoch nun durch Bekenntniß und Leben dauernd Jenen sich gleichstellen, die Christum als betrügerischen Gotteslästerer oder verrückten Schwärmer ans Kreuz brachten. Ueberdem ist zum weitern Verständniß dessen, was der Verf. hier meint, hinzuzunehmen, was derselbe in der Parallelstelle 10, 26—31 zu näherer Charakteristik solchen Abfalls beibringt. Dort bezeichnet er nämlich den sittlich-religiösen Zustand der Abgefallenen als einen solchen, in welchem sie ἑκουσίως sündigen, d. h. in

welchen sie freiwillig, ohne alle äußere oder innere Nöthigung, durch eigenen freien Willensentschluß eingetreten sind und darin verharren; deren Abfall also gerade im Gegensatze steht sowohl zu einem der Schwachheit des Fleisches durch Menschen- oder Todesfurcht abgerungenen widerwilligen Verleugnen, wie auch zu dem durch Verstandesverirrung in Zweifel und Unglauben ihnen wider Willen abgenöthigten Abfall von der früheren Glaubenszuversicht; — und charakterisirt ihn weiter als darin sich manifestirend, daß der Abgefallene nun den Sohn Gottes mit Füßen tritt, und das Blut des Bundes, durch welches er gereinigt ist, für unrein achtet, und den Geist der Gnade, den er empfangen, schmähet. Im Wesentlichen wird also unseres Verf. ἑκουσίως ἁμαρτάνειν zusammenfallen mit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον, von welcher 1 Joh. 5, 16 sagt: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. Von der βλασφημία τοῦ πνεύματος (Matth. 12, 31, Mark. 3, 28, Luk. 12, 10) aber, von der Christus sagt, daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne, während doch alle andere Sünde und Lästerung den Menschen vergeben werden könne, selbst wenn sie etwas reden wider des Menschen Sohn, — unterscheidet sich unseres Verf. erneuerungsunfähiger Abfall darin, daß letzterer nur bei Solchen eintreten kann, die schon eine Zeitlang den Wirkungen des h. Geistes sich hingegeben haben, und demnächst erst denselben beharrlich widerstanden haben, während erstere auch schon da eintreten kann, wo man die Wirksamkeit des h. Geistes von vornherein beharrlich von sich abweist. Der Abfall, von dem unser Verf. redet, ist also nur eine besondere Art der Sünde gegen den h. Geist, deren generelles Merkmal die selbstbewußte, vorsätzliche und hartnäckige Selbstverstockung gegen die durch den Geist Gottes dem Menschen bezeugte Gnade Gottes ist, wobei die Unvergeblichkeit und Erneuerungsunfähigkeit in der Natur der Sache liegt. Hat der Mensch gegen die Gnadenwirkungen des h. Geistes beharrlich sich verstockt (gleichviel ob von vornherein, oder erst nach längerer oder kürzerer Hingabe an dieselben), so daß sie fortan nichts mehr über ihn vermögen, dann bleibt für ihn freilich nichts Anderes übrig, als wie unser Verf. C. 10, 27 sagt: furchtbare Erwartung des Gerichts und der Grimm eines Feuers, welches fressen wird die Widerwärtigen.

Vs. 7. 8: *Γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ᾽ αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν καὶ τίκτουσα βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις δι᾽ οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ· 8 ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.*

7 Denn ein Land, welches getrunken hat den häufig auf dasselbe herabkommenden Regen, und welches gebiert ersprießliches Gewächs für die, um derenwillen es eben bebaut wird, erhält Theil an dem Segen von Gott; 8 ein solches dagegen, welches trägt Dornen und Disteln, hat nicht die Probe bestanden und ist dem Fluche nahe, und sein Ende läuft aus in Verbrennung.

Vs. 7. Zur Begründung und Veranschaulichung der im Vorigen entwickelten dogmatischen These bringt der Verf. nun noch ein dem Naturleben entnommenes analoges Beispiel bei: Das viel und oft vom Regen getränkte und dadurch zum Tragen guter Früchte objectiv wohlbefähigte Land ist Bild des von oben erleuchteten und die Gnade Gottes geschmeckt habenden Menschen. Was nun weiter in Vs. 7 von solchem Lande gesagt ist, hat kein aus-

drückliches Analogon in Vs. 6, sondern dient nur zur schärferen gegensätzlichen Hervorhebung des in Vs. 8 Gesagten, in welchem allein das volle Analogon zu Vs. 6 gegeben und durchgeführt ist. — πιοῦσα] steht im Aor., während τίκτουσα und ἐκφέρουσα präsentisch ausgedrückt sind, weil vorgängige Bewässerung des Bodens die Bedingung dieser beiden Erfolge ist. — ἐπ' αὐτῆς*)]. Man sollte als abhängig von ἐρχόμενον eher ἐπ' αὐτήν erwarten. Aber wir haben hier wieder (vgl. zu 2, 3; 4, 1) die brachylogische Verschmelzung der Bewegung mit der Ruhe: Die Bewegung ist im Zeitwort, die Ruhe, d. h. hier das Bleiben des Regens im Lande, in der Structur der Präpos. mit dem Genit. ausgedrückt. — βοτάνη] im N. T. nur hier, in der LXX = דֶּשֶׁא (Gen. 1, 11. 12 u. ö.), עֵשֶׂב (Ex. 9, 23 u. ö.) und חָצִיר (Hi. 8, 12) bezeichnet ursprünglich (von βόσκω abgeleitet) Futter- oder Weidekraut, dann Gewächs überhaupt. — εὔθετος] gut gesetzt, passend, brauchbar, nützlich, ersprießlich. — ἐκείνοις] kann ebensowohl von εὔθετος, wie von τίκτουσα abhängig gedacht werden. Nach der Stellung der Worte scheint jedoch fast Ersteres näherliegend. — δι' οὓς καὶ γεωργεῖται]. Es sind die Herren des Landes gemeint, um derentwillen, nämlich damit sie dessen Früchte ernten, der Acker bebaut wird. Der Acker, welcher kraft der reichlichen Bewässerung von Oben εὔθετον βοτάνην trägt, repräsentirt den Christen, an dem die Gnadenwirkungen des h. Geistes nicht vergebens sind, und die Besitzer desselben, die seine Früchte ernten, sind Gott und Christus. — μεταλαμβάνει εὐλογίας]. Man kann nicht ohne Weiteres sagen, die εὐλογία sei der von oben herabkommende Regen (und Sonnenschein), denn daran hat auch der dornentragende Acker Theil, aber ihm gereicht Regen und Sonnenschein nicht zum Segen, da vielmehr Dornen und Disteln nur um so üppiger in ihm wuchern. — ἀπὸ τοῦ θεοῦ] verbindet man besser mit μεταλαμβάνει als mit εὐλογίας.

Vs. 8. — ἐκφέρουσα]. Diesem Worte im Unterschiede von τίκτουσα den sensus malus des wuchernden Emporschießens zu vindiciren, hat im Sprachgebrauche keine Berechtigung. — ἀκάνθας καὶ τριβόλους] = קוֹץ וְדַרְדַּר Gen. 3, 18, vgl. Matth. 7, 16; sprüchwörtliche Bezeichnung des Unkrautes. — ἀδόκιμος]. Die Uebersetzung (Lün.): „er ist (bei Gott) verworfen" greift zu weit, wie das folgende καὶ κατάρας ἐγγύς zeigt. Man übersetze: er hat die Probe nicht bestanden, — womit nicht ausgeschlossen ist, daß noch eine weitere Probe mit ihm gemacht werden könne. In dem κατάρας ἐγγύς liegt einerseits allerdings eine Steigerung des ἀδόκιμος, insofern es hervorhebt, was das endliche Resultat des stetigen ἀδόκιμος sein wird; andererseits

*) ἐπ' αὐτήν findet sich nur bei B² und etlichen Minuskeln.

liegt darin aber auch eine eventuelle Milderung, denn wer dem Fluche nur **nahe** ist, kann möglicherweise, wenn auch nicht eben leicht, ihm noch entgehen. Also nicht jeder Acker, der Dornen und Disteln statt ersprießlichen Gewächses trägt, ist rettungslos dem Fluche verfallen; — er ist es nur, wenn sich fortwährend alle Bemühungen der γεωργοῦντες, die Dornen und Disteln auszuroden, als vergeblich erweisen (vgl. das Gleichniß vom Feigenbaum Luk. 13, 6—9). — ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν]. Ἧς weist nicht zurück auf κατάρας (Bl.), sondern auf das durch die Prädicate dieses Verses näher bestimmte Hauptsubject γῆ. Object der Verbrennung ist nicht das Unkraut, sondern der Acker selbst, dem ein Schicksal bevorsteht, wie das, von welchem Sodom und Gomorrha betroffen wurden (Gen. 19, 24; Deut. 29, 23). — εἰς καῦσιν] mit zu ergänzendem εἶναι oder γίνεσθαι ist kein Hebraismus (**Winer** §. 29, 3. Anm.).

Der Verf. hat seinen Lesern, indem er Vs. 4—8 es wenigstens als möglich hinstellte, daß Etliche im Abfall vom Glauben schon so weit, oder doch nahezu so weit gekommen sein könnten, daß keine Belehrung oder Mahnung mehr im Stande sein werde, sie zum Heil in Christo zurückzuführen, ein furchtbar ernstes Schreckbild zur Selbstbespiegelung vorgehalten. Jetzt lenkt er aber, wozu er durch das ἐγγύς in Vs. 8 sich schon den Weg gebahnt, von Vs. 9 an begütigend wieder ein, und spricht im Hinblick auf die Bewährungen ihres Christenlebens in den Werken christlicher Bruderliebe die Hoffnung aus, daß es so schlimm doch mit ihnen noch nicht stehen könne:

Vs. 9. 10: *Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν, ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν.*
10 *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.*

9 Wir sind aber überzeugt von euch, Geliebte, des Bessern und am Heile Haltenden, ob wir auch also reden.
10 Denn nicht ungerecht ist Gott, zu vergessen Eures Thuns und der Liebe, welche ihr bewiesen habt gegen seinen Namen, da ihr gedient habt den Heiligen und noch dienet.

Vs. 9. Πεπείσμεθα]. Das Perf. drückt die Abgeschlossenheit der Handlung aus, stellt sie als eine vollendete, abgethane Thatsache dar (**Krüger** §. 53), spricht also eine zuversichtlichere Ueberzeugung aus, als πεποίθαμεν gethan haben würde. — τὰ κρείσσονα*)], das Bessere, im Vergleich zu dem in Vs. 8 bildlich veranschaulichten Zustande. — καὶ ἐχόμενα σωτηρίας]. Die Verba des Berührens, Anschließens, Haltens an Etwas (sowie deren

---

*) Sonst schreibt unser Verf. immer (zwölfmal) κρείττων; und so liest auch hier die Rec., aber gegen die Einstimmigkeit der gewichtigsten Codd. (א. A. B. C. D³. L. etc.).

Gegentheil) haben, meist in medialer Fassung auftretend, den Genit. bei sich (Krüger §. 47, 12); so namentlich auch ἔχομαι = an etwas halten, es festhalten, es nicht fahren lassen. — οὕτως], nämlich so, wie in Vs. 4—8 geschehen ist.

Vs. 10. Begründung der im vor. V. ausgesprochenen Zuversicht, welche der Verf. einerseits auf ihre noch bis zu dieser Stunde in anerkennungswerther Weise sich bewährende Liebe zu den Hülfe bedürftigen Brüdern gründet, — denn so lange noch christliche Bruderliebe da ist, kann auch der christliche Glaube, der eben in der Liebe sich bethätigt, noch nicht erstorben sein; — und andererseits darauf, daß auch Gott ihnen dies nicht vergessen, sondern es ihnen durch Stärkung ihres Glaubens vergelten werde. — ἐπιλαθέσθαι]. Der Inf. Aor. (ohne ἄν) kann auch das Eintreten einer zukünftigen Handlung mit dem Nebenbegriff der zuversichtlichen Erwartung ausdrücken (Krüg. §. 53, 6. 9). — τοῦ ἔργου ὑμῶν]. Nicht τῶν ἔργων sagt der Verf., sondern τοῦ ἔργου, weil er eine einzelne bestimmte Bethätigung des Glaubens im Auge hat. — καὶ τῆς ἀγάπης*)]. Καὶ ist explicativ = und zwar. — ἣν ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ]. Die Liebe, die an christlichen Brüdern als solchen geübt wird, ist eine Liebeserweisung gegen den Namen Gottes, den die Christen gemeinsam an sich tragen und eben dadurch Brüder sind. — διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις]. Die Redensart διακονεῖν τοῖς ἁγίοις ist nach Act. 11, 29; Röm. 15, 25. 31; 1 Kor. 16, 1; 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12 stehender Ausdruck für die Betheiligung an den auf Antrag der jerusalemischen Apostel Petrus und Jakobus (Gal. 2, 10) von Paulus und dessen Gehülfen unter den wohlhabenden Diaspora-Gemeinden veranstalteten und regelmäßig wiederkehrenden Collecten für die arme Muttergemeinde zu Jerusalem; worüber das Weitere Einl. §. 5, 10 zu vergl. ist. — καὶ διακονοῦντες]. Darin also wenigstens haben sie noch nicht nachgelassen, wie es in andern Stücken allerdings stattgefunden (z. B. 10, 25).

An die in Vs. 9. 10 ausgesprochene Hoffnung knüpft der Verf. nun in Vs. 11. 12 den sehnlichen Wunsch an, daß seine Leser nun auch ihrerseits soviel an ihnen thun möchten, um diese Hoffnung zu realisiren.

Vs. 11. 12: *Ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους,* 12 *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.*

11 Wir wünschen aber sehnlich, daß ein Jeglicher unter euch denselben Eifer beweise in Beziehung auf die Völligkeit der Hoffnung bis zum Ende, 12 auf daß ihr nicht träge werdet, vielmehr Nachahmer Derer, die durch Glauben und Ausdauer ererben die Verheißung.

---

*) Rec.: Καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης; gegen ℵ. A. B. C. D¹. E¹. etc.

Vs. 11. — ἕκαστον ὑμῶν], jeder Einzelne ohne Ausnahme. — τὴν αὐτὴν σπουδήν], denselben Eifer, sc. den ihr in der werkthätigen Bruderliebe bewiesen habt und noch beweiset. — πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος]. Die Plerophorie (vgl. Kol. 2, 2; 1 Thess. 1, 5; Hebr. 10, 22) der Hoffnung ist die volle Freudigkeit und unerschütterliche Zuversicht der christlichen Hoffnung auf die Parusie Christi und die durch sie einzuführende Vollendung des Reiches Gottes, welche die Plerophorie des Glaubens (10, 22) an das alleinige Heil in Christo zur Voraussetzung und zur Basis hat. Πληροφορία heißt nirgends: Völligmachung (Bl., de W., auch Vulg.: ad expletionem spei), sondern nur: Völligkeit; aber die σπουδὴ πρὸς τὴν πληροφορίαν umfaßt ebenso das Streben nach Völligmachung der Hoffnung, wo sie es noch nicht ist, wie nach dem Bewahren ihrer Völligkeit, wo sie schon völlig ist. — ἄχρι τέλους] bis die Erwartung zur Erfüllung, das Glauben und Hoffen zum Schauen wird. Des Verf. Verlangen geht dahin, daß seine Leser sich auf dem Gebiete der christlichen Hoffnung ebenso eifrig zeigen möchten, wie auf dem der christlichen Diakonie.

Vs. 12. — ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε]. So absolut, wie der Ausdruck da steht, hat man ihn im weitesten Sinne zu fassen und auf Alles, was Gegenstand des christlichen Strebens ist, zu beziehen. Die Plerophorie der Hoffnung ist das kräftigste Schutzmittel gegen jegliche Trägheit im Christenthum. Der Widerspruch, in den unser ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε zu dem ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε in 5, 11 tritt, findet keine volle und genügende Lösung in der verschiedenen Begrenzung des beiderseitigen νωθροί (indem es in 5, 11 bloß auf die Trägheit im Hören sich beschränkt), ist vielmehr als eine durch das bei Vs. 11 stattgefundene Einlenken der Rede bedingte und durch des Verf. hoffende und ermuthigende Liebe getragene Retraction des ihm von seiner fürchtenden und strafenden Liebe eingegebenen Tadels in 5, 11 anzusehen. — μακροθυμία] bezeichnet in der h. Schrift A. u. N. Ts. gewöhnlich die göttliche Langmuth; hier, auf Menschen angewandt, die beharrliche Ausdauer in allem christlichen Streben (so auch Kol. 1, 11; Jak. 5, 7. 8). Die Beschränkung auf die Ausdauer im Glauben, wobei das beide Worte verbindende καὶ = „und zwar" gefaßt wird (Lün.), ist unberechtigt. — Die κληρονομοῦντες, deren Nachahmer zu werden der Verf. seine Leser auffordert, können, wie schon die präsentische Fassung zeigt, nicht auf die Patriarchen des A. Bds. beschränkt werden, sondern sind ganz allgemein diejenigen, welche durch Glaube und Ausdauer sich das Erbe der Verheißung d. h. den künftigen Besitz und Genuß dessen, was ihnen verheißen ist, sichern. — τὰς ἐπαγγελίας ist im weitesten Sinne gemeint von allen auf die Vollendung des Reiches Gottes bezüglichen Verheißungen im A. u. N. T.

Vs. 13—15: *τῷ γὰρ Ἀβραὰμ ἐπαγγειλάμενος ὁ θεός, ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι, ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ, 14 λέγων Εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε· 15 καὶ οὕτως μακροθυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας.*

13 Denn als Gott dem Abraham Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größern zu schwören hatte, bei sich selber, 14 sprechend: „Wahrlich, segnend werde ich dich segnen, und mehrend werde ich dich mehren!“ 15 und solchergestalt erlangte er Ausdauer beweisend die Verheißung.

Vs. 13. Zum Belege für die im Vorigen ausgesprochene Wahrheit, daß Ausdauer im Glauben und Hoffen zum Besitze der verheißenen Heilsgüter führe, greift der Verf. aus der Menge der κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας das bekannteste und luculenteste Beispiel, nämlich das des Abraham heraus. Er bezieht sich dabei insonderheit auf Gen. 22, 16—18. Vor den übrigen Stellen (Gen. 12, 2. 3; 17, 5. 6; 18, 18), in welchen noch dem Abraham diese Verheißung gegeben oder wiederholt wird, giebt er dieser den Vorzug, weil hier allein das für seinen vorliegenden Zweck besonders wichtige ὤμοσεν dabei steht. — ἐπαγγειλάμενος] ist nicht mit de W. und Lün. als der Zeit nach dem ὤμοσεν vorgängig (d. h. auf die bereits früher gegebenen, aber später erst eidlich bekräftigten Verheißungen gleichen Inhaltes bezüglich) zu fassen, sondern als gleichzeitig mit ὤμοσεν. Grammatisch liegt zu jener Fassung keine Nöthigung vor, denn das einem Aorist untergeordnete Part. Aor. giebt häufig nur an, worin oder wodurch die Handlung desselben sich äußert, und ist dann nicht durch nachdem, sondern durch indem zu übersetzen (vgl. zu προσενέγκας in 5, 7). Aber auch sachlich widerstrebt jene Fassung der Grundstelle Gen. 22, 16, wo die bezügliche Verheißung mit dem Aor. ὤμοσα eingeführt ist, Gott also nicht damals erst, sondern schon von vornherein sie mit einem Eide bekräftigt hat.

Vs. 14. — εἰ μήν*)] ist eine bei den LXX nicht ungewöhnliche Vermischung der echt griechischen Betheurungsformel ἦ μήν mit der dem Hebr. אִם־לֹא nachgebildeten εἰ μή, welche einen positiven, wie das bloße אם einen negativen Schwur einführt (vgl. zu 3, 11), und die unser Verf. ohne Zweifel aus seinem Exemplar der LXX herübernahm. — εὐλογῶν εὐλογήσω], griechische Nachbildung des bekannten Hebraismus (בָּרֵךְ אֲבָרֶכְךָ). Statt πληθυνῶ σε haben die LXX: πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου. Nach Del.

---

*) Die Rec. liest ἦ μήν gegen alle gewichtvollen Codices; unter welchen א. A. D. E. etc. εἰ μήν, C. L². εἰ μή haben, It. u. Vulg. nisi. Die Originalstelle Gen. 22, 17 hat bei den LXX in den meisten Codd. ἦ μήν; irrig aber rechnet man dahin auch den Cod. Al., der nach Tischd. vielmehr εἰ μή liest.

beruht diese Verkürzung auf dem Streben des Verf., die Verheißung in möglichst concentrirter Fassung zu geben, nach Bl., de W., Lün., Maier darauf, daß es ihm hier ausschließlich um die Person des Abraham zu thun sei d. h. nur soviel aus der bezüglichen Verheißung vorzulegen, als Abraham selbst noch erlebt habe. Letzteres ist, wie Vs. 15 zeigt (vgl. 11, 13. 39) unzweifelhaft richtig. Berücksichtigt man aber, daß Abraham auch noch die Geburt der Söhne Isaaks erlebte, also nicht bloß den Anfang der Verwirklichung des πληθυνῶ σε, sondern auch die Anfänge der Verwirklichung des πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, so wird doch vielleicht auch die Annahme eines gleichzeitigen Strebens nach Abkürzung nicht ganz abzuweisen sein; doch ist es allerdings fraglich, ob dem Verf. die erst durch Combination und Rechnung sich ergebende Thatsache, daß Abraham erst nach der Geburt der Söhne Isaaks starb (vgl. Gen. 21, 5; 25, 7. 26), präsent war.

Vs. 15. — οὕτως] soll nach Thol. mit μακροθυμήσας, nach Bl. u. Lün. aber mit ἐπέτυχεν zusammengefaßt werden, während Del. (dem Maier beistimmt) wiederum meint: „Das Richtige sei die Verbindung beider Verbindungen". Da οὕτως seinen Stützpunkt im Vorigen haben muß, dort aber nur von der objectiven Ertheilung der Verheißung, nicht von dem subjectiven Verhalten Abrahams zu ihr die Rede ist, so verbietet sich die Verbindung mit μακροθυμήσας von vornherein. In dem οὕτως wird vielmehr Gottes Verhalten bei der Verheißung recapitulirt und demselben in μακροθυμήσας das Verhalten Abrahams zu ihr zur Seite gestellt: Da Gott solchergestalt es ernstlich mit seiner Verheißung meinte, und Abraham mit ausdauerndem Glauben an ihr festhielt, so erlangte er auch, was ihm verheißen war. — μακροθυμήσας] ist auf das lange, 25jährige Warten Abrahams auf den verheißenen Samen zu beziehen, nicht (Lün.) auf seinen Gehorsam bei der Opferung Isaaks. Letzteres wäre nur haltbar, wenn man ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας mit Bleek auf die Erlangung des Wortes der Verheißung, nicht auf die Erlangung dessen, was ihm verheißen war, beziehen zu müssen glaubt, — ja auch dann nicht einmal, denn das, was dem Abraham nach der Opferung Isaaks in Gen. 22 verheißen wurde, war nur eine feierliche Wiederholung u. Erneuerung derselben Verheißung, die ihm dreimal schon vor der Geburt Isaaks gegeben worden war. — ἐπιτυγχάνειν τῆς ἐπαγγελίας hat ebenso wie κληρονομεῖν τὴν ἐπ. 6, 12. 17, λαμβάνειν τὴν ἐπ. 9, 15; 11, 13; und κομίζεσθαι τὴν ἐπ. 10, 36; 11, 39 bei unserm Verf. stets die Bedeutung des Erlangens dessen, was verheißen ist, und nur dies paßt auch hier in den Zusammenhang, demzufolge durch Vs. 15 an dem luculenten Beispiele Abrahams erwiesen werden soll, was Vs. 12 ausgesagt, daß nämlich διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας die Verheißungen ererbt werden. Nicht aber (Lün.)

bezieht sich unser ἐπέτυχεν τῆς ἐπ. darauf, daß Isaak dem Abraham nach dessen Opferung lebend wiedergeschenkt wurde und Abraham es noch erlebte, daß dem Isaak zwei Söhne geboren wurden, sondern allein auf die Geburt Isaaks und allenfalls seiner beiden Söhne. Darauf allein und nicht auf die Wiederschenkung Isaaks paßt der Ausdruck πληθυνῶ σε. Man erwidere nicht: Die Geburt Isaaks sei ja, damals als Gen. 22 16 ff. gesprochen wurde, nicht mehr Gegenstand der Verheißung, sondern schon der Erfüllung gewesen, denn ganz dasselbe gilt auch von der Wiederschenkung Isaaks. Ist man der Meinung, daß bei der Bevorzugung der Form, welche die Verheißung Gen. 22, 16 ff. hat, vor derjenigen, in welcher die drei frühern Verheißungen gleichen Inhaltes auftreten, es dem Verf. auf die Verschiedenheit der Zeit und Umstände, unter welchen sie gesprochen war, angekommen sei (vgl. dagegen zu Vs. 13), so muß das ἐπέτυχεν τῆς ἐπ. mit Ausschluß sowohl der Wiederschenkung wie der Geburt Isaaks auf die Geburt der beiden Söhne Isaaks beschränkt werden. — Der scheinbare Widerspruch dieser Aussage des Verf. zu der in 11, 13. 39, wonach die Patriarchen starben, ohne die Verheißung erlangt zu haben, findet darin seine Lösung, daß sie nur die ersten Anfänge der Erfüllung, nicht aber deren weitere Entfaltung und schließliche Vollendung erlebten; denn von Letzterem redet er in C. 11, 13. 39, von Ersterem aber hier.

Vs. 16—20: *ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος·*
17 ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ, 18 *ἵνα διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν, ἰσχυρὰν παράκλησιν ἔχωμεν οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος,* 19 *ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος,* 20 *ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.*

16 Denn Menschen schwören bei dem Größern, und als jeglicher Widerrede Ende dient ihnen zur Bekräftigung der Eid, 17 weshalb Gott, indem er völliger erweisen wollte den Erben der Verheißung die Standhaftigkeit seines Willens, mit einem Eide dazwischen trat, 18 auf daß durch zwei standhaltige Thatsachen, in welchen es unmöglich ist, daß Gott gelogen habe, wir starke Ermunterung hätten, die wir Zuflucht genommen haben zu ergreifen die dargebotene Hoffnung, 19 welche wir haben als einen sichern und festen Anker der Seele, der auch hineindringet in das Inwendige des Vorhanges, 20 wo als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden in Ewigkeit.

Vs. 16. — ἄνθρωποι*) γάρ]. Begründung des ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ in Vs. 13. Weil es so Recht und Sitte ist bei den Menschen, hat auch Gott in gnädiger Condescendenz zu solch menschlichem Brauche seine Verheißung mit einem Eide bekräftigt. — κατὰ τοῦ μείζονος] = bei Dem, welcher höher ist als sie, d. h. bei Gott. — Daß ἀντιλογία auch „Rechtsstreit" heißen könne, steht freilich außer Zweifel. Doch paßt diese Bedeutung hier nicht in den Zusammenhang. Wir werden daher das Wort in dem allgemeinern und ursprünglichern Sinne = Widerrede (wie in 7, 7; 12, 3) zu nehmen haben. Sobald eine Aussage oder Zusage durch einen Eid bekräftigt ist, kann von Widerruf oder Zurücknahme derselben nicht mehr die Rede sein. — εἰς βεβαίωσιν] ist nicht mit ὅρκος zu einem Begriff zu verbinden als ob da stände: ὁ εἰς βεβαίωσιν ὅρκος, sondern steht absolut = zur Bekräftigung sc. der Aus- oder Zusage, um die es sich grade handelt. Zugleich zeigt dieser Ausspruch, daß der Verf. die Eidesleistung auch unter Christen für erlaubt und berechtigt hält, und dient somit einer einseitigen und ängstlichen Pressung des Wortes Christi in Matth. 5, 34 zum Correctiv (vgl. auch Matth. 26, 63).

Vs. 17. Win. §. 48, a, 3. Anm. 1. hält es für zulässig, unser ἐν ᾧ auf das voranstehende ὅρκος zurückzubeziehen. Allein dann würde es, auch mit βουλόμενος ἐπιδεῖξαι zusammengefaßt, eine fast unerträgliche Tautologie mit ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ darbieten. Es ist aber vielmehr als Neutrum auf den ganzen Satz in Vs. 16 zurückzubeziehen und mit ἐμεσίτευσεν zu verbinden. Man kann dann ἐν (vgl. Winer l. c.) entweder von dem Bestande, in welchem sich etwas befindet = wobei (bei solcher Lage der Dinge), — oder von dem Maße, in welchem (der Norm, nach welcher) etwas geschieht = welchemgemäß (vgl. Eph. 4, 16), — oder endlich wie in Joh. 16, 30 von dem Grunde, in welchem es wurzelt = weshalb fassen. Der Sinn bleibt bei allen diesen Beziehungen im Wesentlichen derselbe: Weil oder wie Menschen bei dem Höhern schwören, um ihre Aus- oder Zusage gegen jede Widerrede sicher zu stellen, so hat auch Gott ꝛc. — Das zu ἐπιδεῖξαι gehörige περισσότερον will die eidliche Bekräftigung der Verheißung nicht als etwas Ueberflüssiges, sondern als etwas ihre bindende Kraft nach menschlichem Brauche völliger Machendes darstellen. — τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας]. Daß der Verf. hier nicht mehr an dem in Vs. 13—15 vorgeführten Factum der dem Abraham gegebenen und von ihm auch erlebten Verheißung haftet, sondern vielmehr wieder zu der Mahnung in Vs. 12 zurückgekehrt ist und dieselbe durch das aus Vs. 13—15 gewonnene Resultat ver-

*) Tischd. liest mit der Rec. ἄνθρωποι μὲν γάρ. Aber μὲν fehlt in א. A. B. D[1]. und mehrern Minuskeln und ist ein dem Zusammenhange fremdes Element.

stärkt, zeigt sich schon in der Wiederaufnahme nahezu desselben Ausdrucks, den er dort gebraucht hatte (κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας), ferner darin, daß er nicht mehr von einem, sondern von vielen Erben (κληρονόμοις) redet, denselben in Vs. 18. 19. 20 die erste Person Plur. substituirt und dem Begriff ἐπαγγελία in Vs. 18. 19 eine andere und weitere Fassung als in Vs. 14. 15 giebt. Die κληρονόμοι sind hier ganz in demselben allgemeinen und umfassenden Sinne zu nehmen, wie die κληρονομοῦντες in Vs. 12, und Lün. irrt, wenn er meint, aus dem erläuternden ἵνα ἔχωμεν Vs. 18 ergebe sich deutlich, daß nur die Christen gemeint seien. Hat man bei τῆς ἐπαγγελίας hier auch noch an die dem Abraham in Gen. 22 gegebene Verheißung zu denken, oder gar, wie Lün. meint, an sie allein, so ist es doch wohl selbstverständlich, daß vor Allen doch Abraham selbst, und, mit gleichem Rechte wie wir Christen auch die übrigen Gläubigen des alten Bundes zu den κληρονόμοις gehören; ob auch der Verf. in Vs. 18. 19 die Nutzanwendung daraus nur uns Christen ans Herz legt, denn nur uns und nicht jene hat er zu ermahnen (Vs. 12): ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε. Daß er bei τῆς ἐπαγγελίας nicht mehr bloß an das eine, specielle Verheißungsmoment von der Segnung und Mehrung Abrahams denkt, von dem er Vs. 15 sagt, daß Abraham es selbst schon erlangt habe, sondern vielmehr an den einheitlich zusammengefaßten Complex aller Heilsverheißungen (den er auch in 10, 36 und 11, 39 ἡ ἐπαγγελία nennt), ergiebt sich aus der Identität der κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας in Vs. 17 mit den κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας in Vs. 12, und aus der allumfassenden Begrenzung, die der ἐπαγγελία des 17. Verses in Vs. 18. 19 gegeben wird, im Gegensatze zu der so engen Begrenzung, die der ἐπαγγελία des 14. Verses in Vs. 15 zugewiesen ist. Lün. meint sich dieser Instanz entziehen zu können durch Hinzunahme des von unserm Verf. in Vs. 14 zwar übergangenen, aber doch in der Grundstelle Gen. 22, 18 vorliegenden Verheißungsmomentes: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, — geräth dadurch aber in Conflict mit seiner frühern Behauptung, daß nicht das Streben nach Concentration den Verf. zur Abkürzung und Modification des Wortlautes der Verheißung bewogen habe, sondern allein die Absicht, nur so viel aus ihr vorzulegen, als Abraham selbst schon erlebt habe. Denn wie wäre es denkbar, daß der Verf. seine ganze Argumentation von Vs. 16 an gerade auf das Moment der Verheißung, das er in Vs. 14. 15 absichtlich beseitigt hat, beziehen sollte, ohne es wenigstens nachträglich noch zu erwähnen? Allerdings aber gilt ihm die Verheißung von der Segnung und Mehrung Abrahams auch in der Beschränkung, die er ihr in Vs. 15 giebt, als der Keim und Kern, aus welchem der ganze weit verzweigte Baum der Heilsverheißung hervorgewachsen ist, so daß er mit Recht die demselben beigegebene Eidesbekräftigung auch als der ganzen spätern

Entfaltung und Verzweigung desselben geltend ansehen kann. Del. hat nach Hofmann's Vorgang die schon von Abresch, Michaelis und Storr vorgebrachte Ansicht erneuert, nach welcher der Verf. bei der eidlich bekräftigten Verheißung des 17. Verses nicht sowohl die Verheißung in Gen. 22, als vielmehr das ebenso beschworene Gotteswort Ps. 110, 4, welches er schon bei C. 5, 10 auf den Lippen hatte, und auf welches er hier wieder (vgl. Vs. 20) mit vollen Segeln zusteure, im Sinne gehabt habe; Del. muß indeß selbst zugestehen, daß diese Parallele nicht zum Ausdruck komme; woraus aber, und zwar um so entschiedener, je treffender sie gewesen wäre, geschlossen werden muß, daß sie wenigstens hier noch nicht (sondern erst bei C. 7, 21. 22) dem Verf. in den Sinn gekommen sei. — τὸ ἀμετάθετον]. Das substantivirte Neutrum drückt bei dynamischen Adjectiven die Eigenschaft, das Wesen oder die Kraft aus, von der die bezügliche Wirkung ausgeht, entsprechend den Substantiven auf -εία und -ότης (Krüg. §. 43, 4, 27), also: das was nicht umgesetzt, versetzt, verändert, ungültig gemacht werden kann, s. v. a. die Unverbrüchlichkeit, Zuverlässigkeit. — τῆς βουλῆς αὐτοῦ] d. h. seines durch die Verheißung zum Ausdruck gebrachten Heilsrathschlusses. — ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ]. Er trat als μεσίτης, als Mittelsperson dazwischen, nämlich zwischen sich selbst, den Verheißenden, und uns, denen die Verheißung gilt, sich selbst durch den Eid bindend, und uns die feste Bürgschaft für deren Zuverlässigkeit darbietend. Wenn Menschen schwören, so wird Gott zum μεσίτης zwischen dem, welcher schwört, und dem, welchem geschworen wird, gemacht. Da aber Gott selbst keinen Höhern zum Bürgen seiner Zusage anrufen kann, so muß er bei sich selbst schwören.

Vs. 18. Das hier mit ἵνα eingeführte Satzglied will ebenso wie das von dem Particip βουλόμενος getragene Satzglied des vor. V. den Zweck des ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ angeben, aber mit dem Unterschiede, daß dort hervorgehoben wird, was Gott dabei beabsichtigte, und hier hinzugefügt wird, wie diese Absicht bei den Empfängern der Verheißung erzielt werden sollte. — Die δύο πράγματα sind einerseits die Verheißung selbst, und andererseits der sie bekräftigende Eid. Jedes dieser beiden Stücke ist also für sich allein schon ein πρᾶγμα ἀμετάθετον: die Verheißung ist es durch die Wahrhaftigkeit Gottes an sich; und der hinzutretende Eid ist es kraft der Gültigkeit des Satzes, daß πάσης ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. — δύο kommt auch bei Classikern als indeclinabel für alle Casus vor (Krüg. §. 24, 2. 2). Die Flexion δυοῖν insbesondere kommt überhaupt im N. T. nicht vor, öfter aber δυσίν z. B. 10, 28. — Dem Zusammenhange nach kann παράκλησις hier nicht „Trost", sondern nur „Ermunterung" bedeuten, vgl. auch 12, 5 u. 13, 22. — Der Infin. κρατῆσαι ist nicht mit Bl., Lün. u. Maier von παράκλησις, sondern mit den meisten Aus-

legern von καταφυγόντες abhängig zu denken, — denn die Bezeichnung der Christen als οἱ καταφυγόντες („die Geborgenen") schlechthin ist sachlich unwahrscheinlich, und der absolute Gebrauch des Verbums καταφεύγω ohne Angabe eines Zieles, wohin man flüchtet, sprachlich unzulässig, während die absolute Stellung von παράκλησιν durch den Zusammenhang hinlänglich gerechtfertigt ist. Κρατεῖν τινος vereinigt die beiden Begriffe des energischen Ergreifens und Festhaltens in sich (4, 14); macht man es abhängig von παράκλησιν, so tritt letzterer, im andern Falle aber ersterer in den Vordergrund. — Irrig deuten Bl., de W., Thol., Maier die προκειμένη ἐλπίς (= ἐλπὶς τῶν προκειμένων) als Hoffnung auf die uns vorliegenden, d. h. auf uns wartenden Heilsgüter. Es ist die im Worte der Verheißung objectiv dargebotene Gewißheit der künftigen Heilsgüter gemeint, die, im Glauben angeeignet, zur concreten subjectiven Hoffnung wird.

Vs. 19. — ἥν] ist nicht auf παράκλησιν zurückzubeziehen (Grot.), sondern auf ἐλπίδος. — ὡς ἄγκυραν]. Der Anker, dessen im ganzen A. T. weder eigentlich noch bildlich Erwähnung geschieht, und dessen im N. T. außer hier nur noch, und zwar im eigentlichen Sinne, in Act. 27, 29. 30. 40 gedacht wird, gilt auch bei griechischen und römischen Schriftstellern wie auf Münzen als Bild der Hoffnung (vgl. Wetstein ad h. l.). — τῆς ψυχῆς]. Was der Anker für das Schiff unter den Stürmen des Meeres, das ist die christliche Hoffnung für die Seele unter den Stürmen und Gefahren des irdischen Lebens. — ἀσφαλῆ*) τε καὶ βεβαίαν καὶ εἰσερχομένην κ. τ. λ.]. Bleek will wegen vermeintlicher Incongruenz mit dem gebrauchten Bilde das letzte dieser drei Prädicate, Reuß sogar alle drei von ἄγκυραν isolirt und unmittelbar mit ἥν sc. ἐλπίδα zusammengefaßt wissen. Gegen Letzteres aber spricht die enge Verbindung der drei Worte durch τέ καί — καί, und gegen Ersteres außer der Unnatürlichkeit solcher Isolirung noch die Wortfolge: es müßte dann mindestens ἔχομεν hinter statt vor τῆς ψυχῆς stehen. — εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος]. Unter καταπ. verstehen die LXX meist, und das N. T. immer den zweiten Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen in Stiftshütte und Tempel schied (הַפָּרֹכֶת). Das Innere dieses Vorhangs, d. h. der Raum, der auf der innern Seite desselben sich befindet, ist also das Allerheiligste. Selbstverständlich kann bei der bildlichen Haltung der Stelle damit aber nicht das Allerheiligste

---

*) Der Barbarismus ἀσφαλῆν oder ἀσφαλήν, den Lachm. u. Tischd. nach A. C. D[1]. vorziehen, den die Codd. bei ähnlichen Worten auch an andern Stellen des N. T. darbieten, und der auf einer Vermischung der ersten und dritten Declination beruht, ist schwerlich authentisch und hat sich wohl nur aus der den Abschreibern geläufigern Volkssprache in den Text eingeschlichen. Dem sinait. Cod. ist er noch fremd (vgl. Win. §. 9, 2, A. 3 und Buttm. 12 f.).

des irdischen Tempels gemeint sein, sondern, wie auch Vs. 20 sofort erläuternd hinzufügt, dessen ewiges Urbild, der unerschaffene Himmel, als die wahrhaftige Wohnstätte Gottes, wohin Christus als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks durch die geschaffenen Himmel hindurch mit dem Blute der Versöhnung eingegangen ist (4, 14; 9, 11. 24) als unser Vorläufer (6, 20), wo er nun auf dem Thron der Gnade (4, 16), zur Rechten der Majestät (1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2), sitzt. Will man das Bild des Ankers pressen und allseitig geltend machen, so erweist es sich allerdings nach zwei Seiten hin incongruent. Denn der Ankerboden der christlichen Hoffnung liegt nicht in der Tiefe, sondern in der Höhe, und ist nicht für jeden Standort des Schiffes ein anderer, sondern für alle Standorte derselbe, nämlich der Hafen, dem das Schiff zusegelt. Aber diese Incongruenzen gehören nicht in das Bereich des „Omne simile claudicat", sondern stellen vielmehr Vollkommenheiten des himmlischen Ankers dar, die dem irdischen fehlen. Denn nur das Oben, das über allem Geschaffenen liegt, ist ein ewig fester, unwandelbarer, unerschütterlicher Ankergrund (1, 11. 12), und nur wenn das Schiff mit dem Hafen, dem es zustrebt, durch einen unzerreißbaren Anker immer fest verbunden sein könnte, hätte es die Bürgschaft, ihn sicher zu erreichen.

Vs. 20. — ὅπου] = wo. Bei dem Verbum der Bewegung εἰσῆλθεν erwartet man vielmehr ὅποι = wohin. Allein auch bei classischen Schriftstellern werden die Ortsadverbien der Ruhe häufig mit Verben der Bewegung verbunden, wenn zugleich ein Verharren an dem Orte, wohin die Bewegung zielt, ausgedrückt werden soll; im N. T. ist dies so gewöhnlich, daß ὅποι dort gar nicht vorkommt (Win. §. 54, 7). — πρόδρομος]. Als Vorläufer hat Christus die Bahn gebrochen, den Weg dorthin uns gebahnt (10, 20). — ὑπὲρ ἡμῶν] gehört zu εἰσῆλθεν, nicht zu πρόδρομος vgl. 9, 24. — εἰσῆλθεν] sc. nach alttestl. Vorbilde (9, 7—9) und mit dem wahren, ewig gültigen Sühnblute (9, 11—14). — Ἰησοῦς]. Es handelt sich hier um die menschliche Natur Christi, daher wird er auch nach seinem menschlichen Namen genannt. — κατὰ τὴν τάξιν M.] steht nachdrucksvoll voran als Gegensatz zu dem aaronitischen Hohenpriester. — ἀρχιερεὺς γενόμενος] vgl. den ersten Excurs vor 4, 14. — εἰς τὸν αἰῶνα] gewinnt, obwohl an Nachdruck dem vorangestellten κατὰ τὴν τάξιν M. untergeordnet (weil daraus sich ergebend 7, 3. 24), doch den ihm an sich gebührenden Nachdruck durch die effectvolle Stellung ans Ende des Satzes und des ganzen Abschnittes. Damit ist denn der Verf. dorthin wieder zurückgekehrt, wo er, seine dogmatische Exposition mit 5, 10 abbrechend, seine paränetische Digression eingeschoben, und er beginnt nun mit 7, 1 die dogmatische Auseinandersetzung, was es mit diesem Hohenpriesterthum nach der Weise Melchisedeks auf sich habe.

Des dritten Theiles zweiter dogmatischer Abschnitt.

Cap. VII, 1—X, 18.

Die absolute Vollendung und Vollkommenheit des Hohenpriesterthums Christi.

Der Verf. will darthun, daß und wie Christi Hohespriesterthum nach der Weise Melchisedeks, zu welchem er mittelst seiner Himmelfahrt gelangt ist (6, 20), nach allen Beziehungen unendlich höher sei als das levitische Hohepriesterthum und ebenso wesenhaft vollkommen, wie jenes schattenhaft unvollkommen war. Diese Beweisführung gliedert sich in zwei Abschnitte: A. Beweis der absoluten Vollkommenheit seiner hohenpriesterlichen Person (7, 1—28) und B. Beweis der absoluten Vollkommenheit seiner hohenpriesterlichen Amtsführung (8, 1—10, 18).

In dem ersten dieser beiden Abschnitte reproducirt der Verf. zunächst 1) was die A.-Tl. Urgeschichte über das Priesterthum des vorbildlichen Melchisedek berichtet, und entwickelt daraus dessen ideelles Verhältniß zu dem später auftretenden levitischen Priesterthum, um zu zeigen, wie schon jenem der Vorrang vor diesem prototypisch aufgeprägt sei (7, 1—10). Darauf geht er 2) zu dem urbildlichen (neutestamentlichen) Melchisedek über und entwickelt aus dem gottmenschlichen Charakter seiner in den Himmel erhöhten Persönlichkeit den persönlichen Vorzug desselben vor den levitischen Hohenpriestern (7, 11—28).

A. 1. Der vorbildliche Melchisedek und das levitische Priesterthum.

C. VII, 1—10.

Vs. 1—3: *Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, 2 ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης, 3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.*

1 Dieser Melchisedek nämlich, — König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der entgegenkam dem Abraham, als derselbe zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, 2 dem auch Zehnten von Allem Abraham zutheilte; zuvörderst verdollmetscht König der Gerechtigkeit, sodann aber auch König von Salem, das ist König des Friedens, 3 ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens habend, ähnlich gemacht aber dem Sohne Gottes, — bleibet Priester für immer.

Vs. 1—3 bilden einen einzigen Satz, dessen Grundbestandtheil ist: οὗτος ὁ Μελχισεδέκ .... μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. Alles Zwischenstehende ist

eine Häufung von Appositionen zu Μελχισεδέκ. Diese zerfallen aber in zwei Hauptgruppen, deren erste, bis βασιλεὺς εἰρήνης reichend, dem Subjecte des Hauptsatzes zu näherer Kennzeichnung dient, indem sie nach Gen. 14 zeigt, was Melchisedek zu seiner Zeit war, galt und that; während die zweite Gruppe, des Verf. eigene typologische Ausdeutung und Verwerthung des Berichtes der Genesis darbietend, dem Prädicate des Hauptsatzes zur Motivirung dient, indem sie zeigt, als was, warum und inwiefern Melchisedek ein ἱερεὺς μένων εἰς τὸ διηνεκές ist. Durch die Einführung des Satzes mit γὰρ kündet sich derselbe als Erläuterung des voranstehenden κατὰ τὴν τάξιν M. ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα an (6, 20). Der Verf. will zeigen, welche eigenthümliche und unterscheidende Bewandtniß es mit dem Priesterthum Melchisedeks habe.

Vs. 1. — βασιλεὺς Σαλήμ]. Daß שָׁלֵם, die Residenz Melchisedeks, nicht nach Hieronymus mit dem in Joh. 3, 23 erwähnten Σαλείμ (= שָׁלִים) im Norden Palästina's, sondern nach Josephus, den Targumim und allen übrigen Kirchenvätern mit Jerusalem zu identificiren sei, ergiebt sich nicht nur aus Gen. 14, wonach der Schauplatz der Begebenheit offenbar im Süden des Landes zu suchen ist, und aus Ps. 76, 3, wo Jerusalem geradezu Salem genannt wird, sondern ist auch die Voraussetzung von Ps. 110, 4, wo die Herbeiziehung Melchisedeks dann erst ihre rechte und volle Bezüglichkeit gewinnt, wenn dem alten Königthum Melchisedeks und dem davidischen Königthum auf Grund der gemeinsamen Residenz eine relative Identität zugeschrieben wird. — ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*)]. Der Höchste heißt Gott nicht im Verhältniß zu andern Göttern, sondern zu Allem, was außer ihm existirt. — ὁ**) συναντήσας Ἀβραάμ]. Die Uebersetzung (Del.): „welcher zusammentraf mit Abraham" entspricht nicht dem Contexte, insofern sie das Zusammentreffen als ein Zufälliges erscheinen läßt, während doch ein absichtliches ihm Entgegengehen gemeint ist, vgl. Gen. 14, 17: ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν αὐτῷ. Auch im classischen Sprachgebrauche bezeichnet συναντάω nicht bloß das zufällige, sondern auch das absichtliche Zusammentreffen, vgl. Passow. Daß aber Melchisedek dem Abraham förmlich entgegenging, ist sowohl geschichtlich (für die eigene priesterliche Stellung Melchisedeks) wie auch vorbildlich nicht ohne Bedeutung. Dagegen bezweifeln wir bei dem Mangel jeder darauf hinweisenden Andeutung, daß der Verf., wie Del. meint, mit seinem ὑποστρέφοντι κ. τ. λ. habe hervorheben wollen, „wie groß Abraham damals dastand, indem er vier Könige besiegt, fünf Könige gerettet, und freiwillig, ungesäumt, heldenmüthig, siegreich, uneigennützig das Recht der Unterdrückten vertheidigt hatte." — καὶ εὐλογήσας αὐτόν] drückt das dem

---

*) Der Art. τοῦ, der bei der Rec. fehlt, findet sich bei א. A. C. D. E. K. L. etc.

**) Statt des durch die Construction des Satzes geforderten Art. ὁ findet sich bei א. A. B. C. D. E. K. das Rel. ὅς, wahrscheinlich erwachsen „aus dem Zusammenlesen des Art. mit dem Anfangsbuchstaben des Particips" (Lün.).

laikalen δεκάτην ἐμέρισεν entsprechende priesterliche Verhalten Melchisedeks gegen Abraham aus. Im Bericht der Genesis schließt sich die Segnung Abrahams an die Erquickung desselben mit Brot und Wein an, und Letzteres erscheint als der eigentliche und nächste Zweck des Entgegengehens. Darin, daß der Verf. dieses der typologischen Beziehung auf die Spendung des h. Abendmahls sich so nahelegende Moment ganz unbeachtet läßt, scheint sich wiederum die Wahrnehmung zu befestigen, die sich uns schon bei C. 6, 2 aufdrängte, daß die Abendmahlslehre bei unserm Verf. nicht die hervorragende Bedeutung und Stellung hatte, die sie in der Soteriologie des Ap. Paulus einnimmt.

Vs. 2. — ᾧ καὶ δεκάτην κ. τ. λ.]. Der Zehnte, durch dessen Darbringung das Ganze, von welchem es genommen ist, geheiligt wird, ist eine Darbringung dankbarer Hingebung an Gott, die aber dem Priester als dem von Gott eingesetzten und autorisirten Mittler zwischen Gott und dem Volke zufällt. Durch die Hingabe des Zehnten an Melchisedek erkennt also Abraham dessen Priesterthum als ein solches an, das kraft göttlicher Legitimität vermittelnd auch zwischen ihm selbst und seinem Gotte steht. Die typologische Verwerthung dieses Momentes entwickelt der Verf. in Vs. 4—10. — ἀπὸ πάντων] d. h. von allem Besitze, den er damals bei sich hatte, also von der Kriegsbeute, vgl. Vs. 4.

Mit πρῶτον μὲν beginnt nun der Verf. die eigene typologische Ausdeutung dessen, was die Genesis über den vorbildlichen Melchisedek berichtet. Er beschränkt sich dabei aber der Tendenz dieses Satzes gemäß lediglich auf das, was zur Erläuterung der typisch-geschichtlichen Unterlage des an den messianischen König in Ps. 110, 4 gerichteten Ausspruches: „ein ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ dienlich und erforderlich ist, — nur dies also hervorhebend, daß dessen Priesterthum 1) ein königliches und 2) ein ewiges sei. — βασιλεὺς δικαιοσύνης] ist wörtliche Uebersetzung des hebr. Namens מַלְכִּי־צֶדֶק. Auch Josephus findet dabei das „Nomen habet omen“ bewährt (B. J. 6, 10: τῇ πατρίῳ γλώσσῃ κληθεὶς βασιλεὺς δίκαιος· ἦν γὰρ δὴ τοιοῦτος). — βασιλεὺς εἰρήνης]. Die Uebersetzung ist nicht genau, denn שָׁלֵם heißt nicht Friede (שָׁלוֹם), sondern: friedlich; — eine Verwechselung, die indeß schon ältern Datums ist, denn in Ps. 76, 3 haben auch die LXX בְּשָׁלֵם, das Wort irrig als nom. appell. fassend, ἐν εἰρήνῃ übersetzt. Und obwohl die LXX Gen. 14, 18 die Form Σαλήμ beibehalten, giebt Josephus es doch durch Σόλυμα (= שָׁלוֹם) wieder. Auch Philo macht sich, indem auch er ein omen in dem nomen findet (Legg. alleg. 3, 25: καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης· Σαλὴμ τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται), derselben Verwechselung schuldig.

Vs. 3. — ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος]. Nach einer hin und wieder in alter und neuer Zeit hervorgetretenen

Deutung werden diese Worte unter starrer Festhaltung ihres nächsten etymologischen Sinnes dafür geltend gemacht, daß der Verf. wirklich der Meinung gewesen, Melchisedek sei ohne Vermittelung menschlich-väterlicher und -mütterlicher Zeugung ins irdische Leben eingetreten, sei es als Incarnation eines höhern, übermenschlichen Wesens, entweder eines Engels (Origenes, Didymus), oder des h. Geistes (Hilar. Quaestt. in V. et N. T. u. Hierakas) oder einer nicht näher bestimmten göttlichen Kraft (so die theodotianischen Melchisedekianer, welche ihn sogar höher stellten als Christum, weil dieser nur ein Abbild desselben sei, vgl. Einl. §. 1, 7), sei es als vorübergehende Erscheinung des Sohnes Gottes in menschlicher Gestalt (Ambrosius [?] und Ungenannte bei Epiph. 55, 7, später noch Molinuäs, Cunäus, J. C. Hottinger u. A.). Die von jeher herrschende und allein berechtigte Auffassung ist aber die, daß der Verf. nur das mysteriöse Schweigen der h. Schrift über Melchisedeks Ursprung geltend machen wolle. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergiebt sich aus dem epexegetisch hinzugefügten ἀγενεαλόγητος (welches, nebenbei bemerkt, so echt griechisch es auch in seiner Bildung ist, doch in der gesammten Gräcität nur hier vorkommt). Denn dieses läßt **nur** die angegebene Deutung zu, und nach ihm müssen auch die vorangehenden Prädicate ἀπάτωρ und ἀμήτωρ verstanden werden. In demselben Sinne nennt auch Philo die Sarah ἀμήτωρ, und **Bleek**, der übrigens dennoch zu dieser Deutung sich abweisend verhält, führt eine ganze Reihe analoger Beispiele aus griech. u. lat. Classikern vor. So spricht z. B. Cic. de Orat. 2, 64 von Solchen, quibus nec mater nec pater und Hor. Serm. I, 6, 19 von viris nullis majoribus ortis. — μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων]. Ist die voranstehende Deutung des ἀπάτωρ κ. τ. λ. richtig, so wird ohne Zweifel auch diese Aussage auf das Schweigen der h. Urkunde über Geburt und Tod Melchisedeks zu beziehen sein, und keine Nöthigung vorliegen, sie mit **Hunnius**, **Braun**, **Bleek** u. **Nagel** (Studd. u. Kritt. 1849. II.) von einer übernatürlichen Entstehung (Bl. B. S. 294: „als Incarnation des göttlichen Geistes, oder wenigstens eines himmlischen Wesens") und einem der Hinwegnahme des Henoch und Elias analogen Hingange Melchisedeks zu deuten. Sie nicht auf Geburt und Tod desselben, sondern mit Limborch, Kuinoel u. A. auf Anfang und Ende seines Priesterthums zu beziehen, ist willkürlich und dem Wortlaut des Textes widersprechend. — ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ]. Die Beziehung dieser Worte auf Ps. 110, 4, als sei eben dort Melchisedek dem Sohne Gottes **verglichen** worden, entspricht weder dem Wortlaute noch der Sachlage. Denn ἀφομοιοῦν heißt nicht: zwei Gegenstände mit einander vergleichen, sondern: die Züge der Aehnlichkeit von dem einen Gegenstande nehmen und auf den andern übertragen. Und hier ist es der Sohn Gottes, von welchem die in der Heilsgeschichte waltende Hand Got-

tes die Aehnlichkeit entnommen und der urgeschichtlichen Persönlichkeit Melchisedeks im Voraus aufgeprägt hat, um diese zum Ab- und Vorbilde des Sohnes Gottes in seiner künftigen himmlisch-hohenpriesterlichen Stellung und Würde zu stempeln, während in Ps. 110, 4 der Sohn Gottes umgekehrt in ein Aehnlichkeitsverhältniß zu Melchisedek gestellt wird. Der Ausdruck kann demnach nur in demselben Sinne gemeint sein, in welchem von der irdischen Stiftshütte in 8, 5 gesagt ist, daß Moses sie nach dem ihm gezeigten himmlischen Musterbilde gemacht habe, als eine σκιὰν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10, 1). Irrig suchen aber Grotius u. A. die von dem Urbild entnommene Aehnlichkeit in dem nachfolgenden Hauptsatze: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; — vielmehr schließt unser ἀφωμοιωμένος sich, wie schon das dem Hauptverbum beigefügte δέ fordert, nicht an dieses, sondern an die voranstehende Charakteristik Melchisedeks an, deren vorbildliche Bedeutung hervorhebend. Streitig ist aber, wie weit sie hier zurückgreifen.

Nach Bl., Lün. u. A. soll nämlich die Bezüglichkeit des ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τ. Θ. sich bloß auf das letzte Glied der voranstehenden Charakteristik beschränken. „Es bildet", sagt Lün., „vermittelst des eng verknüpfenden δέ zu dem negativen μήτε ἀρχὴν .... ἔχων eine nähere positive Bestimmung." Aber wir müssen weiter zurückgreifen, nicht bloß bis auf ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, die ja auch noch lauter negative Begriffe darstellen, sondern bis auf πρῶτον μέν κ. τ. λ. in Vs. 2, womit der Verf. die eigene typische Ausdeutung der königlich-priesterlichen Stellung Melchisedeks beginnt. Dies ist sprachlich zulässig und sachlich nothwendig. Denn die Partikel δέ stellt häufig eine so lockere Anfügung dar, daß ihre adversative Kraft bis zum gänzlichen Verschwinden abgeschwächt ist (Krüg. §. 69, 16, 1), und wird insbesondere gerne da gebraucht, „wo eine Erläuterung angeschlossen wird, mag dieselbe nun als integrirender Theil eines Satzes (1 Kor. 2, 6; 3, 15; Röm. 3, 22; 9, 30; Phil. 2, 8), oder als eigener Satz auftreten" (Win. §. 53, 7. b). Sachlich aber steht es doch wohl außer allem Zweifel, und ist auch von Lün. anerkannt, daß auch schon die in πρῶτον μέν κ. τ. λ. beschlossenen Namendeutungen ebenso entschieden demselben typologischen Zwecke dienen, wie die (nach Lün. erst) mit μήτε ἀρχήν beginnende negative Aussage. Können und müssen aber erstere sachlich und logisch dem ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ ebenso subsummirt werden, wie letztere, so ist es unmöglich, die zwischenstehenden Aussagen: ἀπάτωρ κ. τ. λ. davon auszuschließen. Des Verf. Anschauung geht offenbar dahin, daß der Geist Gottes, der die faktischen Gestaltungen der Heilsgeschichte sowohl wie die urkundlichen Gestaltungen der heiligen Geschichtschreibung beseelt und normirt hat, von der im Heilsrathe Gottes beschlossenen urbildlichen Idee des damals noch zukünftigen Heilsvollenders gewisse charakteristische Züge entnommen und dieselben nicht nur der urgeschichtlichen Person Melchisedeks aufgeprägt, sondern auch dafür gesorgt habe, daß dieselben in dem geschichtlichen Berichte über Melchisedek als solche hervortreten, — und zwar so, daß die betreffende Urkunde (Gen. 14) sowohl die wirklich congruenten Züge vollständig und deutlich hervorhebe, als auch durch bedeutungsvolles Uebergehen der incongruenten Züge eine Trübung der Aehnlichkeit verhüte, so daß nicht nur ihr positives Reden, sondern auch ihr privatives Schweigen typisch-messianische Geltung habe. Nach beiden Seiten hin entwickelt nun unser Verf. die Bedeutsamkeit des Berichtes: seines Redens in πρῶτον μέν κ. τ., seines Schweigens in ἀπάτωρ κ. τ. λ., — und faßt dann beides in ἀφωμοιωμένος κ. τ. λ. zusammen. — Das vor-

bildliche Moment, das er in den beiden Namen: König der Gerechtigkeit und König des Friedens findet, bezieht sich auf das mit seinem Hohenpriesterthum verbundene königliche Walten des zur Rechten der Majestät erhöhten Christus (1, 3. 13; 10, 12), und die dann folgenden negativen Aussagen drücken die Entschränkung seiner persönlichen Existenz von all den Schranken und Bedingungen aus, denen jede andere menschliche Persönlichkeit nach ihrem Entstehen und Bestehen unterworfen ist. Bei Christo, dem Urbilde, resultirt Beides, das königliche Walten in Gerechtigkeit und Friede wie die Schranken- und Bedingungslosigkeit seiner Existenz, aus seiner Stellung als υἱὸς τοῦ θεοῦ; — an dem Abbilde Melchisedek ist Ersteres realistisch durch die Geschichte, Letzteres idealistisch durch das Schweigen der Urkunde als typisch-bedeutsam kenntlich gemacht. — Hier tritt uns nun die weitere Behauptung Lün.'s entgegen: „Die Charakteristiken ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος sind, da ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ nicht schon mit denselben in Correspondenz gesetzt werden kann, nur auf Melchisedek zu beziehen, ohne daß man für sie specielle Vergleichungspunkte mit Christus zu suchen hätte." Aber warum sollte denn der Verf. sie überhaupt hervorgehoben haben, und zwar mitten in einer ex professo typologisirenden Gedankenreihe, wenn er sie sich gänzlich ohne Beziehung auf Christum gedacht hätte? Freilich die Deutung der Kirchenväter, daß ἀπάτωρ auf die Menschheit, ἀμήτωρ auf die Gottheit und ἀγενεαλόγητος auf das Hohepriesterthum Christi sich beziehe, ist so unhaltbar, daß sie kaum einer Widerlegung bedarf. Denn bei der engen Zusammengehörigkeit dieser drei Attribute muß ihnen nothwendig ein u. dieselbe Bezüglichkeit gegeben werden. An die Menschheit Christi kann selbstverständlich nicht gedacht werden, da er nach dieser nicht ἀμήτωρ und nicht ἀγενεαλόγητος (Vs. 14) ist. Aber auch Delitzschens Auffassung müssen wir abweisen, nach welcher sie sich alle drei auf das Priesterthum Christi beziehen sollen. Denn die Worte sagen nicht aus, daß er keinen priesterlichen Vater, keine priesterliche Mutter und keine priesterliche Genealogie, sondern daß er überhaupt keinen Vater, keine Mutter, keine Genealogie habe. Eine priesterliche Mutter ist überdem ein non-ens, und schon darum diese Auffassung unmöglich. Auch coincidiren ἀπάτωρ und ἀμήτωρ dem Sinne nach vollständig mit μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων, welches denselben Gedanken in anderer Fassung ausspricht, um daran das andere noch nicht erwähnte und doch nicht minder wesentliche Moment: μήτε ζωῆς τέλος ἔχων in entsprechender Weise anzuknüpfen. Die Bezüglichkeit aber dieser Worte auf das Priesterthum wird auch von Del. verneint. Alle diese negativen Aussagen zumal wollen in ihrer Bezüglichkeit auf Melchisedek offenbar das Mysterium seines Entstehens und Bestehens als ein Abbild des Mysteriums der ewigen Existenz Christi ausdrücken. Wir beziehen sie daher bei ihrer Zurückführung auf das Urbild, von dem sie entnommen sind, auf die ewige, vater- und mutter-, anfangs- und endlose Gottheit Christi. Der Einwurf, daß Christus als υἱὸς τοῦ θεοῦ ja nicht ἀπάτωρ genannt worden sein könne, verliert schon dadurch an Bedeutung, daß, so häufig auch der Verf. Christum als ὁ υἱός schlechthin, oder υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet, er doch nirgends (denn mit C. 1, 5. b. hat es eine andere Bewandtniß) Gott nach seinem persönlichen Unterschied vom Logos, oder nach seiner Wesensgleichheit mit demselben ὁ πατήρ nennt, während Paulus es unbedenklich und häufig thut. Diese Erscheinung kann nicht zufällig sein, sondern muß in einer ausgeprägten Verschiedenheit, nicht zwar der theologischen Anschauung (denn die Gottheit Christi und deren Bedingtheit durch einen ewigen, der menschlichen Zeugung gewissermaßen analogen Lebensproceß des göttlichen Wesens lehrt unser Verf. ebenso entschieden — vgl. 1, 3. 5a. — wie Paulus), wohl aber des theologischen Sprachgebrauchs beider apostolischen Männer begründet sein. Außerdem beachte man aber auch noch, daß das ἀπάτωρ nicht ohne ein ihm correspondirendes und es ergänzendes ἀμήτωρ dasteht, und somit die Entstehung des

göttlichen Logos aus dem Zusammenwirken einer männlichen und weiblichen Potenz verneint ist. Von diesen Gesichtspunkten aus betrachtet ist aber Christi Gottheit ebensowohl und in demselben Sinne ἀπάτωρ wie ἀμήτωρ.

— μένει εἰς τὸ διηνεκές]. Der adverbiale Ausdruck: εἰς τὸ δ., der sonst im ganzen N. T. und auch bei den LXX nicht vorkommt, ist unserm Verf. ziemlich geläufig (10, 1. 12, 14). In der dem Melchisedek vorbildlich aufgeprägten Aehnlichkeit mit dem Sohne Gottes, kraft deren er als ein König der Gerechtigkeit und des Friedens, ohne Vater und Mutter, ohne Anfang und Ende des Lebens in der heiligen Geschichte auftritt, bleibt Melchisedek stetiglich Priester. Mit ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές will der Verf. Dasselbe sagen, was der Psalmist durch ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ausdrückt; aber er sagt es in eigenen Worten, weil er es auf eigenem Wege ermittelt hat. Daß Melchisedek εἰς τὸ διηνεκές, also auch jetzt noch, Priester sei, ist ein allerdings befremdender Gedanke. Aber denselben mit Auberlen (Studd. u. Kritt. 1857. II.) dahin abzuschwächen, daß nur die Fortdauer der lebendigen und lebendigmachenden Gemeinschaft Melchisedeks mit Gott, ein priesterliches Nahen desselben zu Gott, wie es nach der Apokalypse allen seligen Geistern zukomme, gemeint sei, ist unzulässig; denn in diesem Sinne müßte auch das Priesterthum aller frommen levitischen Priester ein das irdische Leben überdauerndes genannt werden, während doch unser Verf. gerade darin ein unterscheidendes und einzigartiges Merkmal des melchisedekianischen Priesterthums erkannt wissen will. Aber auch solche Deutungen, wie die von Lün.: „daß Melch. nicht in Wirklichkeit, sondern nur als Vorbild und Typus Christi in Ewigkeit Priester bleibe", oder von Thol.: „insofern der Typus im Antitypus bleibt, insofern sein Priesterthum in Christo fortdauert", oder von Stier: „er bleibt in der Schrift als das Bild eines ewigen Priesters stehen" entsprechen nicht völlig dem Wortlaute unserer Stelle, welcher dem Priesterthum Melchisedeks auch an und für sich einen das irdische Leben desselben überdauernden character indelebilis zuschreibt. Des Verf. Meinung geht vielmehr dahin, daß, da Melchisedeks Priesterthum seinem Wesen und Charakter nach an der Person desselben hafte, es nicht wie das levitische (vgl. Vs. 23 f.) bei seinem Tode auf eine andere Person übergegangen sei, er auch nach seinem Tode noch Priester bleibe. Daraus folgt aber nicht, daß der Verf. geglaubt habe, Melchisedek setze auch nach dem Tode noch seine priesterliche Mittlerthätigkeit fort. Denn die priesterliche Thätigkeit eines Priesters kann sistiren oder aufhören, und doch sein priesterlicher Charakter noch fortbestehen.

Aus der voranstehenden Schilderung der persönlichen und amtlichen Stellung Melchisedeks hebt nun der Verf. in Vs. 4—10 diejenigen Momente hervor, in welchen schon im Voraus die Erhabenheit des Charakters und der Bestimmung des melchisedekianischen Priesterthums über das zukünftige Priesterthum der Leviten sich ausprägt, nämlich 1) daß Abraham, der Stammvater

der letzteren, dem Melchisedek den priesterlichen Zehnten giebt, 2) daß Melchisedek den Abraham priesterlich segnet, und 3) daß Melchisedek's Priesterthum ein sein irdisches Leben überdauerndes ist. Die Absicht bei dieser Vergleichung, nämlich zum Bewußtsein zu bringen, wie tief das levitische Priesterthum unter dem des urbildlichen ewigen Melchisedek stehen müsse, wenn schon dessen schattenhaftes Ab- und Vorbild den Stempel der Superiorität an sich trage, liegt als selbstverständlich auf der Hand, und bedurfte nicht einer expressen Ausführung und Begründung.

Vs. 4—10: *Θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης.* 5 *καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευὶ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαὸν κατὰ τὸν νόμον, τοῦτ' ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ·* 6 *ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ, καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν.* 7 *χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.* 8 *καὶ ὧδε μὲν δεκάτας ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι λαμβάνουσιν, ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ.* 9 *καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ Ἀβραὰμ καὶ Λευὶς ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται·* 10 *ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήντησεν αὐτῷ Μελχισεδέκ.*

4 Schauet aber, wie groß ist Dieser, dem auch Zehnten Abraham gegeben von der Beute, er der Patriarch. 5 Wohl haben auch die, welche von den Söhnen Levi's her den Priesterdienst überkommen, ein Gebot, zu bezehnten das Volk, nach dem Gesetz, das ist ihre Brüder, obwohl auch sie hervorgegangen sind aus den Lenden Abraham's. 6 Der aber nicht aus ihnen Stammende hat Abraham bezehntet, und den, welcher die Verheißung hatte, gesegnet. 7 Ohne alle Widerrede aber wird das Geringere von dem Höheren gesegnet. 8 Und hier nehmen hinsterbende Menschen Zehnten, dort aber, welcher bezeugt ist, daß er lebt. 9 Und, um so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi, der Zehnten nimmt, bezehntet. 10 Denn noch in der Lende des Vaters war er, als entgegen ihm kam Melchisedek.

Vs. 4. Θεωρεῖτε] ist Imperativ, nicht Indicativ. — πηλίκος] bezieht sich im Gebiete des Leiblichen auf die geometrische, wie πόσος auf die arithmetische Größe. So groß und erhaben auch Abraham als Stammvater des erwählten Volks und als Träger der Heilsverheißung in der Heils- und Weltgeschichte dasteht, so hat er sich doch dem Melchisedek, als einem durch Amt und Beruf noch höher Stehenden, willig untergeordnet. — οὗτος] sc. Μελχισεδέκ. — ᾧ καὶ*) δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν]. Durch καὶ soll, wie die Stellung desselben zeigt, nicht (Luth.) das Subject, sondern das Object des Satzes hervorgehoben werden.

---

*) So die Rec. mit ℵ. A. C. D³. E². K. L. u. allen Minuskk.; während B. D. E. das καί weglassen.

Darin, daß Abraham dem Melchisedek sogar den Zehnten gab, culminirte dessen ehrerbietiges Verhalten gegen denselben. — ἀκροθίνιον, im N. T. nur hier, bezeichnet das Oberste, d. h. Beste eines Haufens (θίς), daher 1) die den Göttern dargebrachten Erstlinge der Feldfrüchte, und 2) das Beste der Kriegsbeute, das den Göttern als Weihgeschenk dargebracht wird. Hier ist die Beute gemeint, welche Abraham, von seinem Streifzuge gegen die vier Könige zurückkehrend, heimbrachte. In Vs. 2 hat der Verf. in wörtlichem Anschluß an Gen. 14, 20 dafür ἀπὸ πάντων gesagt, welches er hier, in richtiger Auffassung der Situation, von der mitgebrachten Beute versteht, und wobei er als selbstverständlich voraussetzt, daß Abraham, den Zehnten von der ganzen Beute aussondernd, dazu die besten Stücke derselben auserlesen habe. — ὁ πατριάρχης] ist Apposition zu Ἀβραάμ, und höchst nachdrucksvoll ans Ende gesetzt. Πατριάρχης ist ein specifisch hellenistisches Wort, das aber auch in den LXX erst im Bereiche der Chronik auftritt, und hier seiner Etymologie gemäß (πατριά = tribus, gens) nur zur Bezeichnung der jeweiligen Stammeshäupter (רָאשֵׁי אָבוֹת, 1 Chr. 9, 9; שָׂרֵי שִׁבְטִים, 1 Chr. 27, 22; שָׂרֵי הַמֵּאוֹת 2 Chr. 23, 20) dient. Erst in 4 Makk. 7, 19; 16, 25 kommt es als Ehrenname der Stammväter des israelitischen Volks (Abraham, Isaak und Jakob) vor, im N. T. nur noch Act. 7, 8. 9 (von den Söhnen Jakobs) und 2, 29 (von David). Sonst heißen die Stammväter ebenso wie die Vorfahren überhaupt πατέρες (Hebr. 1, 1; 3, 9; 7, 10; 8, 9). Hier ist offenbar πατριάρχης als volltönender und gewichtiger vorgezogen.

Vs. 5. Aus der Thatsache, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, entwickelt nun der Verf. in Vs. 5. 6 a das erste Moment des Vorrangs Melchisedek's vor den levitischen Priestern. Den Letzteren entrichten nach dem Gesetze bloß ihre Brüder (d. h. ihre Volksgenossen) den Zehnten; aber Abraham, der gemeinsame Stammvater Beider, hat ohne Gesetz sich dem Melchisedek verzehntet. — καί] emphatisch = und zwar. — οἱ μέν] entspricht gegensätzlich dem ὁ δέ in Vs. 6; da aber beide mit einer Substantivirung attributiv verbunden sind, haben die Ausdrücke nicht demonstrative Geltung, sondern οἱ und ὁ sind einfach als Artikel zu fassen (Krüg. §. 94, 1, 1). — ἐκ τῶν υἱῶν Λευί]. Nach Lün. ist ἐκ partitiv und υἱοί = Nachkommen, also: „Diejenigen unter den Nachkommen Levi's, die das Priesterthum erhalten," d. h. die Aaroniten, denn nur diese, nicht die übrigen Leviten, seien Priester gewesen; nach Del. dagegen soll ἐκ das des Ursprungs sein, also: „Diejenigen, welche vermöge ihrer Abstammung von Levi das Priesterthum bekommen." Beide begnügen sich damit, die gegentheilige Auffassung dictatorisch als „falsch" zu verurtheilen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen. Wir müssen in der Verwerfung der partitiven Deutung des ἐκ Del. beistimmen.

Denn daß der Verf. sein οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευί als Angabe des Ursprungs verstanden wissen will, wird durch den entsprechenden Gegensatz in Vs. 6: ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν außer Zweifel gesetzt. Im Uebrigen ist aber auch Del.'s Auffassung irrig, denn nach ihr hätte der Verf., da die Priester nicht von den Söhnen, sondern nur von einem der Söhne Levi's abstammen, statt ἐκ τῶν υἱῶν Λευί sagen müssen: ἐκ τοῦ Ἀαρών oder ἐκ τοῦ Λευί, wie denn auch Del. in auffälliger Selbsttäuschung so redet, als ob Letzteres wirklich gesagt wäre. Beide Ausleger gehen aber gemeinsam von der Voraussetzung aus, daß hier nicht von den Leviten überhaupt, sondern von den Aaroniten insbesondere, als welchen allein das eigentliche Priesterthum zustand, die Rede sei. Daß dies irrig sein müsse, ist selbstverständlich, wenn wir das ἐκ richtig gedeutet haben, ergiebt sich außerdem aber auch aus dem Prädicate: ἐντολὴν ἔχουσιν ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν, denn nach Gesetz und Praxis des A. T. (Num. 18, 20 ff.; Neh. 10, 38 ff.) erhoben nicht die Priester, sondern die Leviten den Zehnten vom Volke (welche dann freilich ihrerseits wiederum den Zehnten von diesem Zehnten an die Priester zu entrichten hatten). Daß der Verf. an den Gesammtstamm Levi denkt, nicht bloß an den aaronitischen Zweig dieses Stammes, wird überdem auch durch Vs. 9 (καὶ Λευὶς ὁ δεκάτας λαμβάνων) außer Zweifel gesetzt. Diese epexegetischen Data sind so deutlich und unzweideutig, daß sie uns berechtigen und nöthigen, ihnen das zweifelhafte Verständniß des Folgenden: ἱερατείαν λαμβάνοντες anzupassen. Das Verständniß des Wortes ἱερατεία ist aber allerdings insofern zweifelhaft, als der Verf. sonst immer den Begriff des specifischen Priesterthums durch ἱερωσύνη ausdrückt (Vs. 11. 12. 14. 24), und es dadurch wahrscheinlich wird, daß er hier ein anderes Wort gebraucht habe, um einen andern, modificirten Begriff des Priesterthums damit auszudrücken, nämlich den einer so weit gefaßten priesterlichen Stellung, daß auch das Levitenthum darin noch Raum findet. Begünstigt wird diese Auffassung auch durch den begrifflichen Unterschied von ἱερατεία und ἱερωσύνη, indem letzteres das Amt und die Würde, ersteres dagegen den Dienst und die Verrichtung (Luk. 1, 9) des Priesterthums bezeichnet. Die Leviten waren aber Gehülfen der Priester, und der ihnen überwiesene Dienst am Heiligthum konnte nach dem Kanon: quod quis per alios fecit, ipse fecit, um so eher als ἱερατεία im weitern Sinne bezeichnet werden, als er nur von ihnen, den dazu geweihten und geheiligten Stammgenossen der Aaroniten, verrichtet werden durfte. Daß ἱερατεία und ἱερατεύω als Uebersetzung des כְּהֻנָּה und כִּהֵן bei den LXX nur von specifisch-priesterlichen Verrichtungen vorkommt, verschlägt nichts, denn unser Verf. faßte ohne Zweifel den Begriff dieser Worte lediglich nach ihrer griechischen Etymologie. Wo es sich, wie hier, um den Gegensatz von λαός und ἱερατεύοντες als den

Bezehnteten und den Bezehntenden handelt, liegt es überdem jedenfalls näher, das Levitenthum den letzteren, als es den ersteren zu subsummiren. — ἀποδεκατοῦν*)] ist, ebenso wie δεκατοῦν Vs. 6, ein der biblischen Gräcität eigenthümliches Verbum, das sowohl bezehnten (den Z. erheben) 1 Sam. 8, 15. 17. Neh. 10, 38, als auch verzehnten (den Z. von etwas entrichten) Gen. 28, 22; Deut. 14, 22; Matth. 23, 23 heißt. — κατὰ τὸν νόμον] gehört nicht (Del.) zu ἀποδεκατοῦν, sondern (Lün.) zu ἐντολὴν ἔχουσιν, denn es ist dem Verf. nicht darum zu thun, an die gesetzlichen Normen, nach welchen das ἀποδεκατοῦν ausgeführt werden soll, zu erinnern, sondern darauf hinzuweisen, daß die ἐντολή der Verzehntung eine von dem mosaischen Gesetze constituirte sei. Νόμος ist das Gesetz als Ganzes, ἐντολή eine einzelne Vorschrift desselben. Der Zusatz κατὰ τὸν νόμον ist daher nicht pleonastisch, sondern weist darauf hin, daß dies einzelne Gebot ein wesentlicher, organischer Bestandtheil des Gesetzes ist. — τοῦτ᾽ ἔστιν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν, καίπερ κ. τ. λ.] Obwohl das Volk ebenso wie die Leviten von Abraham abstammt, nach dieser Seite hin also kein Rang- und Standesunterschied zwischen beiden besteht, ist ein solcher doch durch das mosaische Gesetz constituirt worden, und kraft desselben ist das Volk erst zur Entrichtung des Zehnten an den Stamm Levi verpflichtet worden. — ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ], vgl. Gen. 35, 11; 2 Chron. 6, 9: יָצָא מֵחֲלָצֶי פ׳.

Vs. 6. — ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν], d. i. Melchisedek. — δέ ist nicht das enklitisch-lokale (ὅδε = dieser), sondern das adversative, und ὁ Artikel zu dem substantivirten Particip. Die subjective Negation μή negirt die Vorstellung, daß nur ein γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν Zehnten zu erheben berechtigt sei, „ohne daß sein Geschlecht von ihnen abgeleitet würde" (Lün., vgl. auch Win. §. 55, 5, S. 453). — ἐξ αὐτῶν, sc. τῶν υἱῶν Λευί. — δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ**)]. In drei Stücken concentriren sich also die bei Abraham's Zehntenabgabe hervortretenden und die Superiorität Melchisedek's über die levitischen Priester constituirenden Gegensätze: 1) Letztere sind γενεαλογούμενοι ἐκ τῶν υἱῶν Λευί, jener aber ist es nicht, ist überhaupt (Vs. 3) ἀγενεαλόγητος, und als solcher ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Sein

---

*) Tischd. liest nach B. D[1]. ἀποδεκατοῖν (ebenso κατασκηνοῖν in Matth. 12, 32; auch eine alte Inschrift bei Roß II, 109 hat στεφανοῖν, vgl. Krüg. §. 32, 3, 7); — wahrscheinlich bloß eine Verirrung der Volkssprache, die nicht dem Verf., sondern den betreffenden Abschreibern zur Last fällt, vgl. Buttm. S. 38.

**) Die Weglassung des Artik. vor Ἀβραάμ wird empfohlen durch א[1]. B. C. D[1]. und durch den bei uns. Verf. durchweg „sehr sparsamen Gebrauch des Art. vor nomm. propr., indem derselbe meist nur da hinzugesetzt wird, wo, wie 11, 17, die Deutlichkeit der Rede ihn unbedingt erforderte" (Lün.).

Priesterthum ist nicht ein ererbtes, sondern ein persönliches und darum höheres. 2) Als nicht von den Söhnen Levi's abstammend, ist sein Priesterthum auch nicht ein κατὰ sondern παρὰ τὸν νόμον bestehendes. Die levitischen Priester mußten erst durch eine äußerliche ἐντολή (Vs. 16) zur Zehntenerhebung berechtigt werden, Melchisedek war es auch ohne eine solche ἐντολή. 3) Jene hatten bloß das Recht, ihre eigenen Volksgenossen, die wie sie selbst von Abraham abstammten, zu bezehnten, dem Melchisedek hat sich aber auch Abraham ὁ πατριάρχης verzehntet, der nicht nur einem andern Volke angehörte, sondern auch Stammvater war sowohl Derer, die κατὰ τὸν νόμον Zehnten erhoben, wie Derer, die Zehnten entrichteten. In ihm sind daher auch (wie Vs. 9. 10 noch besonders ausführt) die von ihm abstammenden levitischen Priester selbst von Melchisedek bezehntet worden. — καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν]. Der laicalen Zehntenabgabe Abraham's entspricht die klerikale Segnung Melchisedek's, und auch hierbei tritt eine Unterordnung Abraham's und in ihm der von ihm stammenden levitischen Priester unter Melchisedek hervor (Vs. 7). Je höher aber Abraham in der Welt- und Heilsgeschichte als Träger aller Heilsverheißungen, als der von Gott Gesegnete, der selbst ein Segen für alle Völker zu werden berufen ist, dasteht, um so gewichtvoller erscheint Melchisedek's Ueberordnung über denselben. Der Plural ἐπαγγελίαι ist nicht darauf zurückzuführen, daß dem Abraham die eine Verheißung oftmals wiederholt wurde (Gen. 12, 2 f.; 13, 14 f.; 17, 5 f.; 18, 18; 22, 16 ff.), sondern darauf, daß dieselbe in sich selbst mehrgliederig war (Mehrung seines Samens, Besitz des heil. Landes, Segnung aller Völker durch seinen Samen).

Vs. 7 holt den Obersatz („der Höhere segnet den Niedern") zu dem in Vs. 6 b enthaltenen Untersatze („Melchisedek hat den Abraham gesegnet") nach, überläßt es aber dem Leser, daraus den Schlußsatz („folglich ist Melchisedek's Stellung eine höhere, als Abraham's") zu ziehen. Subject und Object (τὸ κρεῖττον und τὸ ἔλαττον) sind neutral gefaßt, um die Geltung des Axioms als eine allgemeine darzustellen.

Vs. 8. — καὶ]. Der Verf. häuft zu den beiden schon entwickelten Momenten des Vorzugs, die aus der Stellung des Stammvaters zu Melchisedek sich ergeben, auf das μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές in Vs. 3 zurückgreifend, noch ein weiteres, das aus der unmittelbaren Vergleichung der priesterlichen Stellung seiner Nachkommen mit der des Melchisedek sich ergiebt. — ὧδε μέν], sc. im Bereich des levitischen Priesterthums. — δεκάτας]. Bei Abraham wird nur von einer einmaligen Zehntenzahlung berichtet; bei den Aaroniten erneuert sie sich alle Jahre, daher dort (Vs. 2. 4) der Singular, hier der Plural. — ἀποθνήσκοντες] ist nachdrucksvoll als Hauptbegriff vorangestellt; ἄνθρωπος ist Melchisedek ebenso

wie der aaronitische Priester; aber er ist nicht wie jener ἀποθνήσκων. Die levitischen Priester sterben, mit ihrem Tode hören sie auf, Priester zu sein, und ihr Priesterthum geht auf ihre Nachkommen über. Aber Melchisedek hat weder priesterliche Vorfahren, noch priesterliche Nachkommen; sein Priesterthum haftete an seiner Person, und blieb daher bei ihm, auch als er starb (vgl. zu Vs. 3); als Priester ist er also nicht gestorben. — ἐκεῖ δέ], sc. bei Melchisedek's priesterlicher Stellung. — μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ] kann nur auf Ps. 110, 4 bezogen werden, denn μαρτυρεῖσθαι kann nur auf eine positive Aussage gehen, nicht auf eine aus dem Schweigen des Berichts in Gen. 14 gezogene Schlußfolgerung. Eine dahin lautende positive Aussage fand aber der Verf. in Ps. 110, 4, indem er die Worte εἰς τὸν αἰῶνα nicht mit Subject und Copula (σύ sc. εἶ), sondern mit dem Prädicate (ἱερεύς) zusammenfaßte, also: „Du bist ein ewiger Priester wie Melchisedek es ist," was nicht nur grammatisch zulässig, sondern auch, obwohl schwerlich dem Sinne des Psalmisten entsprechend, doch (nach des Verf. Auffassung wenigstens) nicht sinnwidrig ist.

Vs. 9. Nicht einen neuen, dritten (oder vierten) Vorzug des Melchisedek vor den levitischen Priestern (Lün.) will der Verf. hervorheben, sondern vielmehr nachweisen, daß der primo loco (Vs. 6 a) entwickelte Vorzug Melchisedek's vor Abraham zugleich auch einen gleichen Vorzug Melchisedek's vor den levitischen Priestern in sich schließe. — ὡς ἔπος εἰπεῖν]. Ueber diese den LXX wie dem N. T. fremde, bei den Classikern und bei Philo häufige Phrase vgl. die Nachweisungen bei Bleek. Es spricht sich darin das Bewußtsein aus, daß der zu brauchende Ausdruck etwas Auffallendes, Befremdendes an sich trage. — δι' Ἀβραάμ] durch Abraham (nicht propter Abr.), d. h. dadurch, daß Abraham den Zehnten an Melchisedek entrichtete. — Λευίς*)] als Repräsentant seiner Nachkommenschaft.

Vs. 10. Abraham war, als er mit Melchisedek**) zusammentraf, noch kinderlos; seine ganze Nachkommenschaft war also noch potentiell in ihm beschlossen. — Πατήρ heißt Abraham als Vater, d. i. Ahnherr Levi's und der Leviten.

A. 2. Der urbildliche Melchisedek und das levitische Priesterthum.

Cap. VII, 11—28.

Wie der Verf. bei der Erörterung des Verhältnisses des vorbildlichen Melchisedek zum levitischen Priesterthum (C. 7, 1—10) die Aussagen des geschichtlichen Berichts in Gen. 14, 17—20 zu Grunde gelegt, so entwickelt er

---

*) So ℵ[4]. A. B. C[1]. Die Rec.: Λευί.

**) Rec.: ὁ Μελχισεδέκ. Der Art. fehlt aber in ℵ. B. C[1]. D[1]. etc. Vgl. zu Vs. 6.

jetzt aus den Worten des prophetischen Ausspruchs in Ps. 110, 4 das Verhältniß des urbildlichen Melchisedek zum levitischen Priesterthum, und zeigt die unvergleichliche Erhabenheit des ersteren über das letztere, wobei die drei Bestandtheile dieses Ausspruchs: ὤμοσεν κύριος — σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα — κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ in umgekehrter Reihenfolge verwerthet werden: der dritte nämlich in Vs. 11—14, der zweite in Vs. 15—19 und der erste in Vs. 20—22, — jene beiden zum Erweis der vollständigen Abrogation des levitischen Priesterthums nicht nur, sondern auch des darauf gegründeten Gesammtgesetzes, dieser dagegen zum Erweis des ungleich höheren Werthes, den das N.-Tl. Hohepriesterthum im Heilsplan Gottes hatte. Daran schließt sich dann noch in Vs. 23—28 der Nachweis, daß den Forderungen, welche an ein vollkommenes Hohespriesterthum zu stellen sind, nämlich: ewige, unstörbare Dauer, absolute Sündlosigkeit und himmlische Erhabenheit — nur Christus, nicht aber die levitischen Hohenpriester entsprächen.

In Vs. 11—14 zunächst werden folgende Gedanken entwickelt: Dadurch, daß der in Ps. 110, 4 verheißene Priester als ein Priester nach der Weise Melchisedek's, nicht nach der Weise Aaron's, gekennzeichnet ist, — wie denn auch wirklich Christus aus dem Stamme Juda herkam, nicht aus dem Stamme Levi, dem das Gesetz ausschließlich priesterlichen Beruf zugesprochen hatte, — ist die Nothwendigkeit dereinstiger (und jetzt bereits eingetretener) Abrogation nicht nur des levitischen Priesterthums, sondern auch der ganzen auf ihm ruhenden gesetzlichen Verfassung des alten Bundes ausgesprochen, und damit dessen Unfähigkeit, die Vollendung des Reiches Gottes herbeizuführen, bezeugt.

Vs. 11—14: *Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν, ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται, τίς ἔτι χρεία κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι; 12 μετατιθεμένης γαρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται. 13 ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα, φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν, ἀφ' οὗ οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ· 14 πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωυσῆς ἐλάλησεν.*

11 Wenn nun Vollendung durch das levitische Priesterthum stattfände, — denn das Volk hatte auf Grund desselben seine gesetzliche Verfassung erhalten, — was wäre da noch Noth gewesen, daß nach der Ordnung Melchisedek's ein anderer Priester aufgestellt und nicht nach der Ordnung Aaron's genannt werde? 12 Denn wenn das Priesterthum gewechselt wird, so findet mit Nothwendigkeit auch ein Wechsel des Gesetzes statt. 13 Denn Der, betreffs dessen dieses gesagt wird, ist Genosse eines andern Stammes, aus welchem Niemand des Altars gewartet hat, 14 denn offenbar ist, daß aus Juda entsprossen ist unser Herr, in Bezug auf welchen Stamm über Priesterthum Moses nichts geredet hat.

Vs. 11. Ueber εἰ mit dem Indic. historischer Tempora vgl. zu 4, 8. — Mit μὲν οὖν wird das Vorige (Vs. 5—10) zusammengefaßt, um etwas Neues anzukündigen (Krüg. §. 59, 1, 11), nämlich den Nachweis der aus der relativen Inferiorität des levitischen Priesterthums sich ergebenden Unzulänglichkeit desselben zur

Darstellung der τελείωσις sc. τοῦ λαοῦ, d. h. der Vollendung, zu welcher das Volk durch den Heilsrath Gottes bestimmt ist, und die in der vollkommenen ewigen Gemeinschaft mit Gott besteht (11, 40; 12, 23). Zu dieser Vollendung es zu führen, ist aber die Aufgabe des Priesters, als des Mittlers zwischen Gott und dem Volke, und das Mittel dazu die Sühnung und Tilgung seiner von Gott es trennenden Sünden (9, 9; 10, 1. 14). — Die Worte von ὁ λαός bis νενομοθέτηται*) bilden eine Parenthese, durch welche die durch das mosaische Gesetz begründete fundamentale Stellung des levitischen Priesterthums als Basis für die ganze alttestamentl. Heilsgeschichte hervorgehoben werden soll, um es zum Bewußtsein zu bringen, daß wenn das A.-Tl. Bundesvolk als solches zur τελείωσις geführt werden könnte, es nur durch Vermittelung des levitischen Priesterthums geschehen könnte. Dann aber wäre es nicht nöthig gewesen, noch ein anderes, melchisedekianisches, Priesterthum aufzustellen, wie doch in Ps. 110, 4 geschehen ist. — τίς ἔτι χρεία], sc. ἦν. Der Nachsatz wird absichtlich ohne ἄν (vgl. 4, 8 u. 8, 4) eingeführt, um die Sicherheit und Unausbleiblichkeit der Folge zu markiren (Krüg. §. 54, 10, 1); — ἔτι, noch, d. h. nachdem schon das levitische Priesterthum längst begründet war. — Gezwungen ist Luther's Construction, nach welcher bloß λέγεσθαι von χρείαν abhängt, ἀνίστασθαι aber dem λέγεσθαι untergeordnet wird. Natürlicher ist es, beide Infinitive einander zu coordiniren, und dem zweiten das negative Prädicat („nicht nach der Ordnung Aaron's") zuzuweisen. Daß die Negation durch οὐ, nicht durch μή, ausgedrückt wird, widerstrebt dieser Construction nicht, denn auch nach ihr kann und soll οὐ nicht den Infinitiv λέγεσθαι, sondern nur das Prädicat κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών negiren. — ἕτερον ἱερέα] ist dagegen gemeinsames Subject beider Infinitive. Ἕτερος drückt die Verschiedenartigkeit, ἄλλος nur die individuelle Unterschiedenheit aus. Aaron's Nachfolger waren im Verhältniß zu Aaron ἄλλοι, nicht aber ἕτεροι ἱερεῖς; Christus aber ein ἕτερος ἱερεύς.

Vs. 12 kann nicht (Lün.) als Bekräftigung der parenthetischen Aussage in Vs. 11 angesehen werden, da das logische Verhältniß beider Sätze zu einander vielmehr das umgekehrte ist. Denn die Behauptung, daß eine μετάθεσις des Priesterthums auch eine μετάθεσις der ganzen gesetzlichen Verfassung eines Volkes bedinge, findet ihre Bekräftigung und Begründung in der Thatsache, daß dieses Volkes gesetzliche Verfassung auf das Priesterthum gegründet ist, mit ihm also steht und fällt. Allerdings weisen in Vs. 12 Inhalt und Ausdruck (auch) auf die Parenthese in Vs. 11 zurück, aber dies ist nicht dadurch bedingt, daß Vs. 12 eine Bekräftigung

---

*) Die Rec. liest: ἐπ' αὐτῇ νενομοθέτητο. Aber ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται ist durch ℵ. A. B. C. D[1]. etc. stärker empfohlen.

der parenthetischen Aussage bringe, sondern dadurch, daß umgekehrt Vs. 12 auf sie sich stützt, in ihr seine Voraussetzung und Bewahrheitung hat. Nicht minder irrig ist es aber auch, wenn Bl., de W., Del. ꝛc. Vs. 12 als Begründung des Nachsatzes in Vs. 11: τίς ἔτι χρεία κ. τ. λ. ansehen, dessen Inhalt seiner vermeintlichen Begründung in Vs. 12 durchaus nicht entspricht. Vs. 12 kann vielmehr seinem Inhalte nach nur als Begründung eines Gedankens gelten, der in Vs. 11 zwar nicht expressis verbis ausgesprochen ist, der aber doch aus der Vermittelung der Parenthese mit dem Hauptsatze in Vs. 11 auch unausgesprochen von selbst dem Leser sich dargeboten hat, nämlich des Gedankens, daß auch das gesammte alttestl. Gesetzesinstitut die τελείωσις nicht herbeizuführen vermöge. — Μετατίθημι heißt umstellen, hier nach dem Zusammenhange: ein Anderes, Neues an die Stelle und in die Aufgabe des Früheren setzen. Ist die Umstellung, wie hier ebenfalls nach Vs. 11 vorauszusetzen ist, durch die Unzulänglichkeit oder Untauglichkeit des Früheren bedingt, so wird dessen μετάθεσις, wie sie in Vs. 18 auch wirklich genannt ist, zur ἀθετήσις, d. h. die Umstellung zur Stellungslosigkeit, zur Aufhebung, Abschaffung, Abrogation. — νόμος entspricht dem νενομοθέτηται in Vs. 11 und bezeichnet die ganze gesetzliche Verfassung des Volks, deren fundamentaler Bestandtheil nach Vs. 11 eben das Priesterthum war.

Vs. 13 bringt zu dem in Vs. 11 gegebenen prophetischen Beweise für die μετάθεσις des Priesterthums nicht nur, sondern auch des ganzen Gesetzes, und die dadurch ausgesprochene Untauglichkeit derselben zur Herbeiführung der τελείωσις, den geschichtlichen Beweis hinzu, der Thatsache entnommen, daß Christus einem Stamme entsprossen ist, dem bis dahin keinerlei priesterliche Befugniß zugestanden, als woraus sich ergiebt, daß er wirklich, wie Vs. 11 gesagt, ein ἕτερος ἱερεύς ist. — ἐφ' ὅν] = in Beziehung auf welchen, auf welchen hinzielend. — λέγεται ταῦτα], sc. von Gott in Ps. 110, 4. — Ἑτέρα, nicht ἄλλη, heißt der Stamm, aus welchem Christus stammte, neben dem Stamme Levi, weil ihm durch das Gesetz nicht dieselbe Bestimmung gegeben war, wie diesem. Den übrigen Stämmen gegenüber war der Stamm Juda bloß φυλὴ ἄλλη, dem Stamme Levi gegenüber aber auch φυλὴ ἑτέρα. — προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ = dem Altare seine Sorgfalt zuwenden, d. h. als Priester fungiren.

Vs. 14. Begründung der Aussage des vorigen Verses: φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν. — πρόδηλον] ist ein hervortretendes, vor Aller Augen liegendes δῆλον = allbekannt. Eine temporelle Beziehung = vorherbekannt, hat das Wort nirgends. — ἐξ Ἰούδα (sc. aus dem Stamme Juda) ist nachdrucksvoll vorangestellt. — ἀνατέταλκεν]. Das Verbum ἀνατέλλω wird sowohl von dem Hervorsprossen der Pflanzen, wie von dem Aufgehen der Sonne

und der Gestirne gebraucht. Beide Bilder hat schon die alttestl. Weissagung auf die Erscheinung des Messias angewandt, ersteres z. B. in Jer. 23, 5; Sach. 3, 8; 6, 12; letzteres in Num. 24, 17; Jes. 60, 1; Mal. 4, 2. — εἰς ἣν φυλήν κ. τ. λ.] = in Bezug auf welchen Moses nichts von Priestern*) gesagt hat, d. h. wo im Gesetze vom Priesterthum die Rede ist, wird nichts davon gesagt, daß auch der St. Juda dabei betheiligt sei.

Der Verf. wendet sich nun in Vs. 15—19 einem andern Bestandtheile des prophetischen Wortes in Ps. 110, 4 zu, nämlich den Worten (σὺ ἱερεὺς) εἰς τὸν αἰῶνα, und zeigt, daß auch dadurch, und zwar noch bestimmter und durchgreifender die Unzulänglichkeil und dadurch bedingte Abrogation des alttestl. Gesetzes bezeugt sei.

Vs. 15—19: *Καὶ περισσότερον, ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος,* 16 *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.* 17 *μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.* 18 *ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές,* 19 *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ.*

15 Und noch in völligerm Maße ist es offenbar, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedek's aufgestellt wird ein anderer Priester, 16 der nicht nach dem Gesetze fleischlichen Gebotes es geworden ist, sondern nach der Kraft unvergänglichen Lebens; 17 denn bezeugt wird er: „Ein Priester bist Du in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“ 18 Denn es findet (dabei) statt einerseits Abschaffung vorhergehenden Gebotes wegen seiner Schwäche und Nutzlosigkeit 19 — denn Nichts hat das Gesetz vollendet —, und andererseits Einführung besserer Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen.

Vs. 15. — κατάδηλον ist eine ähnliche, nur noch stärkere, Steigerung wie πρόδηλον. In dem κατα- (herab) ist das Bewältigende der offenkundigen Thatsache ausgesprochen. Zu dem πρόδηλον des vorigen Verses steht übrigens unser περισσότερον ἔτι κατάδηλον in gar keiner correlativen Beziehung, wie man auf den ersten Blick wähnen könnte; es weist vielmehr zurück auf Vs. 11. Was dort aus dem κατὰ τάξιν M. offenbar wird, nämlich die Unzulänglichkeit und Nothwendigkeit der Abrogation des alttestl. Priesterthums und Gesetzes (vgl. Vs. 18. 19), das wird περισσότερον ἔτι κατάδηλον dadurch, daß das in Ps. 110, 4 verkündigte melchisedekianische Priesterthum zugleich auch als ein ewiges bezeichnet ist (Vs. 16. 17).

---

*) Statt des recip. περὶ ἱερωσύνης ist mit א. A. B. C¹. D¹. E. etc., It. Vulg. Copt. Cyr. Chrys. zu lesen: περὶ ἱερέων, und Ersteres als erläuterndes Glossem anzusehen.

Vs. 16. — νόμος ἐντολῆς kann unmöglich mit Thol., Del. u. A., als ob, wie in Eph. 2, 15, ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν dastände, von dem Gesammtcomplex des aus vielen einzelnen Geboten bestehenden mosaischen Gesetzes gefaßt werden. Auch würde die nähere Bestimmung, daß es ein aus ἐντολαῖς bestehender νόμος sei, in diesem Zusammenhange völlig müssig dabei stehen, und das einfache κατὰ νόμον σάρκινον vollkommen genügen; — νόμος ist vielmehr mit Bl. u. Lün., wie in Röm. 7, 21. 23, in dem allgemeinen Sinne = Norm, Regel, Richtschnur zu fassen. Bei ἐντολή hat man an das specielle Gebot, von dem hier die Rede ist, nämlich dasjenige, welches festsetzt, wer Priester sein soll, zu denken, nicht wie Lün. will, an das mosaische Priestergesetz überhaupt, welches ja nicht bloß eine ἐντολή, sondern (vgl. 7, 5) viele ἐντολαί umfaßte. Σαρκίνη*) heißt aber dies Gebot, weil es nur sterbliche Menschen, die der Tod zu bleiben verhindert (Vs. 23), zum Priesterthum einsetzen kann, und daher selbst den Charakter des Fleisches, d. h. des Hinfälligen, Vergänglichen an sich trägt. Dagegen ist der Priesten, von welchem Ps. 110, 4 handelt, κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου zum Priesterthum gelangt, d. h. nach der Kraft eines Lebens, das durch den Tod nicht aufgelöst werden kann. Mit Unrecht tadelt Lün. die Auffassung von Hofm. II, 1, 551 f., Del. u. Alford, welche die ζωὴ ἀκατάλυτος auf dasjenige Leben Christi beziehen, das mit seiner Auferstehung begann. Steht es nach 5, 1. 2. 7—10 unzweifelhaft fest, daß der Verf. das menschliche Leben Christi als Substrat und Bedingung seiner hohenpriesterlichen Amtsführung sich dachte, welches doch während seines Erdenwandels nicht ἀκατάλυτος war, denn es ist durch seinen Kreuzestod wirklich aufgelöst worden, so steht es ebenso unzweifelhaft auch fest, daß hier an dasjenige menschliche Leben Christi zu denken ist, welches mittelst der Auferstehung zur ζωὴ ἀκατάλυτος erneuert aus dem Tode hervorging. Aber freilich die δύναμις dieser ζωὴ ἀκατάλυτος ist allerdings als eine Christo von Anfang seines Menschenlebens an innewohnende zu denken. Es ist die Kraft ewigen Lebens, die ihm als dem Sohne Gottes innewohnte, dasselbe was der Verf. in 9, 14 als das πνεῦμα αἰώνιον in Christo bezeichnet. Kraft dieser δύναμις hätte er den Tod auch während seines Erdenwandels von sich fern halten können (Joh. 10, 18), aber er that es nicht, weil es des Vaters Wohlgefallen war, ihn zur Erlösung der Menschen zu erleiden (2, 9. 10. 14. 15. 17. 18), weil er durch Erduldung dieses Todes Gehorsam lernen und, durch ihn vollendet, zum ewigen Hohenpriesterthum nach der Weise Melchisedek's bereitet werden sollte (5, 7—10).

*) Dem recip. ἐντολῆς σαρκικῆς ist das durch א. A. B. C¹. D¹., viele Minuskk. u. Kvv. bezeugte (im N. T. sonst ungewöhnliche) ἐντ. σαρκίνης vorzuziehen.

Wohl aber ging er kraft dieser δύναμις, nachdem er Gehorsam gelernt und zum Antritt seines Hohenpriesterthums vollendet war, aus dem Tode zu einem neuen, unvergänglichen Leben hervor.

Vs. 17. Schriftbeweis aus Ps. 110, 4 für die Behauptung des vorigen Verses, daß Christo die Kraft unvergänglichen Lebens innewohne. Er liegt in dem εἰς τὸν αἰῶνα. — μαρτυρεῖται*) sc. der ἱερεὺς ἕτερος aus Vs. 15. — ὅτι führt die directe Rede ein.

Vs. 18. 19 bilden einen einzigen, durch μέν — δέ in zwei Hälften gegliederten Satz mit gegensätzlichen Subjecten (ἀθέτησις und ἐπεισαγωγή) und dem gemeinsamen Prädicate: γίνεται = es geschieht, findet statt, tritt ein, sc. bei dem, was die unmittelbar vorher erwähnte Weissagung verkündigt. Der ganze Satz dient dem Erweise des περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν in Vs. 15, also der Behauptung, daß das Gesetz nicht nur durch das κατὰ τὴν τάξιν M., sondern auch, und zwar klärlicher noch, durch das εἰς τὸν αἰῶνα in jener Weissagung als ein unzulängliches und abzuschaffendes gekennzeichnet worden sei. Der Nerv dieses Beweises liegt darin, daß durch die Worte: κατὰ τὴν τάξιν M. der Verheißene nur als ein ἕτερος ἱερεύς charakterisirt ist, der an die Stelle des levitischen Hohenpriesters treten soll, was auch von einer bloß zeitweiligen Suspension des levitischen Priesterthums hätte gesagt sein können, — durch den Zusatz: εἰς τὸν αἰῶνα aber auch die Möglichkeit einer solchen Mißdeutung ausgeschlossen, und es dadurch περισσότερον ἔτι κατάδηλον werde, daß eine wirkliche Abrogation gemeint sei. Durch Ersteres wird das ἀνίστασθαι des ἕτερος ἱερεύς als eine μετάθεσις (Vs. 12), durch Letzteres aber diese μετάθεσις als eine ἀθέτησις (vgl. zu Vs. 12) des früheren Priesterthums charakterisirt. — προαγούσης ἐντολῆς]. Es ist auch hier wie in Vs. 16 nicht das Priestergesetz überhaupt, sondern der Bestandtheil desselben gemeint, der die Beschränkung des Priesterthums auf den St. Levi fordert. Das Fehlen des Artikels ist durch den Zusatz προαγούσης bedingt: es handelt sich um die Abschaffung dieses Gebotes als eines solchen, welches προάγουσα ist, d. h. dessen gesetzliche Aufstellung der prophetischen Aufstellung (und damit natürlich auch dem geschichtlichen Eintritt) des neuen Priesterthums voranging, so daß die alte Institution eine Vorläuferin der neuen war, und schon darin der Charakter ihrer Inferiorität und Vergänglichkeit sich herausstellt. — διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές]. Schwach, und eben darum auch nutzlos, war die Einsetzung des levitischen Priesterthums, weil dasselbe sein Ziel, die Darstellung der τελείωσις (Vs. 11) zu erreichen

*) So nach א. A. B. D¹. E¹. etc. Copt. Cyr. Chrys. Theophyl. Die Rec. hat μαρτυρεῖ.

nicht vermochte. Zum Neutr. des Adjectivs vgl die Erl. zu τὸ ἀμετάθετον in 6, 17.

Vs. 19. — οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος]. Diese Worte liefern in Form eines Zwischensatzes den thatsächlichen Beweis für das ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές; wobei indeß auf Grund von Vs. 12 die ἐντολή zum νόμος verallgemeinert ist, weil gezeigt werden soll, daß nicht nur das levitische Priesterthum, sondern mit ihm auch das ganze mosaische Gesetz als zur Herbeiführung der τελείωσις sich nach allen Seiten hin unkräftig erwiesen habe. Der Verf. drückt dies so scharf wie möglich durch das nachdrucksvoll vorangestellte οὐδέν aus. Mit ἐπεισαγωγὴ δέ] beginnt die zweite Satzhälfte, welche die positive Ergänzung zu dem negativen Inhalte der ersten hinzubringt. Wie die abrogirte Institution als eine προ-άγουσα, so ist umgekehrt die Einführung der neuen Institution als eine ἐπ-εισαγωγή bezeichnet. — Eine κρείττων ἐλπίς wird diese im Vergleich mit der προάγουσα ἐντολή genannt, weil wir durch sie wirklich zu Gott nahen; denn durch Vermittelung des neutestl. Hohenpriesterthums ist die christliche Hoffnung (6, 18—20) ein sicherer und fester Anker der Seele, der in das himmlische Allerheiligste eingedrungen ist, und haben wir das Recht und die Pflicht (4, 16; 10, 19. 20), selbst hinzuzutreten zu dem (himmlischen) Gnadenthron, während der Zutritt zu demselben dem Volke für die Dauer des Bestandes des alttestl. Hohenpriesterthums (9, 8), auch im Schattenbilde der irdischen Stiftshütte sogar, noch verschlossen war. — Irrig leugnet Del., daß durch den Ausdruck κρείττονος ἐλπίδος auch der προάγουσα ἐντολή eine Hoffnung zugeschrieben werde; — eine Behauptung, die nur dann sich aufrecht erhalten ließe, wenn man mit Schulz κρείττονος als Neutrum und ἐλπίδος als Apposition dazu ansehen könnte, was aber Del. mit Recht nicht will. Die ἐντολή, durch welche das levitische Priesterthum eingesetzt wurde, ist ja aber doch in der That auch eine ἐλπίς, nämlich die durch das Gesetz allerdings berechtigte Hoffnung auf Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott durch Vermittelung des levitischen Priesterthums. Aber die christliche Hoffnung auf Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott ist eine κρείττων ἐλπίς, weil ihr wesenhaft zu Theil wird, was die durch das Gesetz begründete Hoffnung nur schattenhaft (10, 1) zu erlangen vermochte. Ebenso verkehrt ist es weiter, wenn Del. die ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος nicht auf die Hoffnung bezieht, welche Christus durch den Antritt seines himmlischen Hohenpriesterthums den Christen gewährt hat, sondern auf die Hoffnung, welche der h. Sänger in Ps. 110, 4 den Gläubigen des alten Bundes darreichte. Diese Auffassung wird durchaus verboten durch den Zusatz: δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ. Denn für uns ist das, was den alttestl. Gläubigen in Ps. 110, 4 als ἐλπίς dargeboten wurde, seit der

Himmelfahrt Christi nicht mehr Hoffnung und Zukunft, sondern Erfüllung und Gegenwart.

Daß durch die Abrogation des alten und durch die Einführung des neuen Priesterthums uns eine κρείττων ἐλπίς dargeboten sein müsse, ergiebt sich aber auch, wie nun Vs. 20—22 weiter zeigt, aus den Worten, mit welchen die Verheißung des neuen Priesterthums in Ps. 110, 4 eingeführt wird, nämlich: ὤμοσεν κύριος κ. τ. λ., denn darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß der hier verheißene Priester κρείττονος διαθήκης ἔγγυος sein müsse.

Vs. 20—22: *Καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας, οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, 21 ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν Ὤμοσεν κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ· 22 κατὰ τοσοῦτο κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.*

20 Und um so viel als nicht ohne Eidschwur — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden, 21 dieser aber mit Eidschwur durch den, der zu ihm spricht: „Geschworen hat der Herr, und nicht wird er sich's gereuen lassen: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's — 22 einer um so viel bessern Stiftung Bürge ist geworden Jesus.

Vs. 20—22 bietet wiederum ein einziges Satzgefüge dar, in welchem Vs. 20a den Vordersatz und Vs. 22 den Nachsatz, alles Dazwischenstehende aber (Vs. 20b u. 21) eine den Vordersatz begründende Parenthese bildet.

Vs. 20. Bei dem Vordersatze: καθ' ὅσον κ. τ. λ. ist aus dem Nachsatze zu ergänzen: διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς: „Und um so viel als nicht ohne Eidschwur Jesus einer (neuen) Stiftung Bürge geworden ist, einer um so viel bessern Stiftung Bürge ist er geworden." Grammatisch und logisch ist nach dem Satzgefüge nur diese Ergänzung möglich, nicht aber (Lün.) die aus der Parenthese zu entnehmende: ἱερεύς ἐστι γεγονώς, denn dann hätte das im Hauptsatze vermeintlich zu Ergänzende als Hauptbegriff auch nothwendig in den Hauptsatz, nicht aber erst in den ihn beiläufig begründenden Zwischensatz gestellt werden müssen, — noch auch (Del.) die aus dem vorigen Verse zu entnehmende: ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος γίνεται, denn dann hätte ein darauf hinweisendes τοῦτο γίνεται nicht fehlen dürfen. — οἱ μὲν γάρ], sc. die levitischen Priester, oder vielmehr Hohenpriester, da es in diesem Zusammenhange nur um letztere sich handelt (vgl. auch zu 5, 6). Das οἱ μέν weist auf Vs. 11 zurück. Der Plural ist wie in Vs. 23 von der successiven Vielheit der levitischen Hohenpriester zu verstehen. — χωρὶς ὁρκωμοσίας]. Bei der Einsetzung des levitischen Hohenpriesterthums bekräftigte Gott dieselbe nicht durch einen Eidschwur, wie es nach Ps. 110, 4 bei der Einsetzung des neutestl. Hohenpriesters geschah, entsprechend der unvergleichlich

höheren Wichtigkeit des letzteren. — εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες]. Geworden sind sie ἱερεῖς (= Hohepriester) kraft der in Vs. 18 erwähnten προάγουσα ἐντολή. Das hier angewandte periphrastische Perfectum wird gebraucht, wo das Ergebniß einer abgeschlossenen Thatsache bestimmt und ausdrücklich als in der Gegenwart noch bestehend bezeichnet werden soll, während das einfache Perf. dies zwar häufig, aber nicht nothwendig aussagt (Krüg. §. 53, 3, 1). Hätte der Verf. nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, wo das levitische Priesterthum nicht nur dem Wesen, sondern auch der Erscheinung nach abrogirt war, so hätte er schwerlich sich so ausdrücken können.

Vs. 21. — ὁ δέ], sc. Christus. — μετὰ ὁρκωμοσίας], sc. ἱερεύς ἐστιν γεγονώς. — διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν]. Unter dem λέγων kann nicht der Psalmist gemeint sein, sondern nur Gott. Ersteres wird durch das πρὸς αὐτόν ausgeschlossen, denn nicht der Psalmist, sondern Gott hat den Messias zum ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα berufen. Damit congruirt freilich der Anfang des Citats: ὤμοσεν κύριος κ. τ. λ. nicht, der nicht als Anrede, sondern als Relation des Psalmisten auftritt. Doch ist diese Incongruenz nur eine formale, keine materiale, denn das ὤμοσεν des Psalmisten hat ein ὤμοσα Gottes zur Voraussetzung. — Wie in Vs. 17, wo für den Context nur das σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα nöthig war, so hat der Verf. auch hier, wo für seine Beweisführung nur das ὤμοσεν κύριος erforderlich war, den ihm so wichtigen Spruch in seiner ganzen Ausführlichkeit reproducirt*).

Vs. 22. — κατὰ τοσοῦτο**) κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς]. Nach dem Zusammenhange und auf Grund der zu verwerthenden Psalmstelle sollte man ἱερεύς statt ἔγγυος erwarten; doch drängte sich dem Verf. die Bezeichnung ἔγγυος wahrscheinlich dadurch in den Vordergrund, daß ihm dieser Ausdruck durch das δι' ἧς ἐγγίζομεν θεῷ, womit er den vorigen Vs. abgeschlossen, näher lag. Ἔγγυος hängt vielleicht auch etymologisch mit ἐγγύς zusammen. Jedenfalls aber besteht neben der Lautverwandtschaft beider Worte auch eine Begriffsverwandtschaft. Denn der Bürge eines zwischen zwei Parten geschlossenen Vertrags bringt, indem er für die Zuverlässigkeit desselben Bürgschaft leistet, die beiden Parten einander n a h e, ist der μεσίτης ihres Bundes,

---

*) Zwar fehlen in mehreren Codd. (א[1]. B. C. 17. 80. auch in der Vulg.) die Worte κατὰ τὴν τάξιν Μελχ., bei א[1]. sogar auch noch die Worte εἰς τὸν αἰῶνα, aber sie finden sich doch bei א[4]. A. D. E. K. L., It. Syr. etc., und mit Recht bemerkt Lün., die Auslassung erkläre sich daraus, daß, da unmittelbar nach ihnen die Rede aufs Neue mit κατά sich fortsetze, das Auge der Abschreiber leicht von dem ersten zu dem zweiten κατά habe abirren können.

**) So nach א[1]. A. B. C. D[1]. etc. statt des recip. τοσοῦτον.

wie denn auch statt κρείττονος διαθήκης ἔγγυος in 8, 6 κρείττ. διαθ. μεσίτης u. in 9, 15 καινῆς διαθ. μεσ. gesetzt ist. Der μεσίτης und also auch der ἔγγυος des alten Bundes war nun freilich Moses, nicht Aaron; aber Moses hat die Einsetzung desselben durch das Bundesopfer vermittelt (9, 18—20), welches er kraft seiner priesterlichen Vollmacht, die dann sofort auf Aaron übertragen wurde, vermittelt, und jede spätere Opferhandlung Aaron's und seiner Nachfolger für die ganze Gemeinde, insonderheit das jährlich wiederkehrende Opfer des gr. Sühnfestes kann als eine Erneuerung des durch die Sünden des Volkes gebrochenen Bundes angesehen werden. Christus aber ist, wie der Verf. sofort in Vs. 23—28 weiter erörtert, weil μένων εἰς τὸν αἰῶνα, der einige und einzige (Vs. 23—25), und, weil sündlos und ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, auch der wahre und vollkommene Bürge der κρείττονος διαθήκης (Vs. 26—28).

Das hier zuerst vorkommende Wort διαθήκη heißt gemäß seiner Ableitung von διατίθημι: Disposition, Anordnung, Verfügung, insbesondere: Erbverfügung und (als Bezeichnung der Urkunde über eine solche): Testament. Da aber an eine Verfügung zu Gunsten eines Andern häufig Bedingungen geknüpft werden, die dieser zu erfüllen hat, so hat das Wort auch die Bedeutung: Vertrag, Bündniß, angenommen, so daß es nahezu = συνθήκη (= gegenseitiger Vertrag) ist. Die LXX haben nun das hebräische בְּרִית als Bezeichnung des Bundes Gottes mit dem erwählten Volke in richtigem Takte nicht durch συνθήκη, sondern durch διαθήκη übersetzt, da es sich dabei nicht um ein reines Vertragsverhältniß zwischen Gott und Menschen handelt, sondern um ein solches, das allein von Gott ausging, und lediglich ihr, nicht sein Gedeihen bezweckte. Von den LXX ging dann der Name διαθήκη als Bezeichnung dieses Bundesverhältnisses auch in den N.-Tl. Sprachgebrauch über. Da aber, wo von einer Bundschließung zwischen Gott und Menschen im A. T. die Rede ist, die von Seiten Gottes übernommene Bundespflicht sich in Verheißungen zukünftigen Heils ausspricht (so beim noachischen Bunde Gen. 9, beim abrahamischen Gen. 17 und beim mosaischen Exod. 19, 5. 6) und beim mosaischen Bunde, sowie schon bei dessen Vorstufe, dem abrahamischen Bunde unter diesen Verheißungen die erste und hauptsächlichste die zukünftige Besitznahme des h. Landes seitens Israels als eines demselben zugetheilten Erbes (נַחֲלָה) hervortritt (Gen. 17, 8 u. ö.; Exod. 23, 30; 32, 13; Deut. 15, 4 u. ö.), so hatte die in der Profangräcität vorherrschende Bedeutung des Wortes = Erbstiftung auch auf biblischem Gebiete ihre volle Berechtigung, und es ist begreiflich, daß, wie besonders 9, 15—18 zeigt, in der Anschauung des des Hebräischen wahrscheinlich unkundigen oder wenig kundigen Verf. der Begriff der Erbstiftung auf das Entschiedenste in den Vordergrund trat, zumal bei der centralen Stellung, die er den correlaten Begriffen Verheißung und Hoffnung in seinem christlichen Lehrsystem angewiesen hatte. Selbst beim Ap. Paulus macht sich gelegentlich (Gal. 3, 15—18) die Bevorzugung dieses Begriffs geltend. — Die Itala übersetzte διαθήκη im A. wie im N. T. stets durch testamentum, ebenso die Vulgata im N. T., während sie das A.-Tl. בְּרִית durch foedus wiedergiebt (wonach auch Luther sich richtet). Dadurch bekam im altkirchlichen Sprachgebrauch das lateinische Wort testamentum die Bedeutung: Bund, und wurde nun auch auf die h. Schriften beider Bünde angewandt, wie schon Paulus 2 Kor. 3, 14 ἡ παλαιὰ διαθήκη für αἱ γραφαὶ τῆς π. δ. gesagt hatte. — Bei solchem Stande der Dinge möchte es bei der Uebersetzung unseres Briefes (besonders

wegen 9, 15 ff.) am gerathensten sein, für διαθήκη ein deutsches Wort zu wählen, welches den im biblischen Griechisch obwaltenden Doppelsinn (Bundstiftung und Erbstiftung) ebenfalls zuläßt, und dazu scheint das Wort „Stiftung", welches ohnehin auch dem hebr. בְּרִית wie dem griech. διαθήκη etymologisch genauer entspricht, als das Wort „Bund", am besten sich zu eignen.

Vs. 23—25: καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν· 24 ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, 25 ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.

23 Und jene sind in Mehrzahl Priester geworden, weil sie durch den Tod gehindert wurden es zu bleiben, 24 während dieser, weil er bleibet in Ewigkeit, das Priesterthum als ein beständiges hat, 25 weshalb er auch erretten kann auf völlige Weise die, welche durch ihn zu Gott nahen, indem er allezeit lebt, sich für sie zu verwenden.

Vs. 23. Daß der Plural πλείονες sich nicht, wie Del. will, auf die simultane Mehrheit der levitischen Priester, sondern auf die successive Mehrheit der levitischen Hohenpriester beziehen soll, ergiebt sich schon daraus, daß dem Verf. in diesem Abschnitte ἱερεύς stets als ἱερεὺς κατ' ἐξοχήν d. i. als Hoherpriester gilt, und wird vollends außer Zweifel gesetzt durch die folgende Begründung: διὰ τὸ θανάτῳ κολύεσθαι παραμένειν, denn die simultane Mehrheit der Priester ist nicht (Del.) durch die Sterblichkeit derselben, sondern nur durch die Menge der priesterlichen Geschäfte bedingt. Das εἰσὶν γεγονότες ἱερεῖς weist aber hier, ebenso wie in Vs. 20, auf die προάγουσα ἐντολή in Vs. 18 zurück, derzufolge nur Aaroniten das A.=Tl. Hohepriesterthum verwalten sollen. — παραμένειν] sc. ἐν τῇ ἱερωσύνῃ. Mit Unrecht wird dies von Lün. bestritten, und παραμένειν = am Leben bleiben, gedeutet, weil das entsprechende μένειν in Vs. 24 so gedeutet werden müsse. Letzteres muß zugegeben werden. Aber das Compositum παραμένειν ist nicht dem absoluten μένειν gleichbedeutend, fordert vielmehr ein Object, bei dem das Subject ausdauert, und das kann nach dem voranstehenden: πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς nur das Priesterthum sein. Wie seltsam, trivial und beziehungslos wäre überdem hier aber auch die Belehrung, daß durch den Tod die Priester verhindert würden, am Leben zu bleiben!

Vs. 24. — ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην]. Das Adj. ἀπαράβ. kommt im N. T. nur hier vor. Als Verbaladjectiv (Krüg. §. 41, 11, 25 f.) kann es nicht activisch = übergehend auf einen Andern, sondern nur passivisch = nicht zu überschreiten oder zu übertreten, unverletzlich, unantastbar, daher in seinem Bestande völlig gesichert, gefaßt werden.

Vs. 25. — ὅθεν sc. weil er eine ἱερωσύνην ἀπαράβατον besitzt. — καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελές]. Die Uebersetzung:

in perpetuum salvare (Vulg.) ist gegen Sprachgebrauch und Etymologie. Es heißt: auf ganz vollendete, vollkommene Weise erretten sc. von der Sünde und ihren Folgen. — δι' αὐτοῦ] durch ihn, d. h. durch Vermittelung seines Hohenpriesterthums, das uns den Zugang zu Gott (zum himmlischen Allerheiligsten (4, 16; 10, 19; 13, 10) geöffnet hat. — πάντοτε ζῶν κ. τ. λ.] nochmalige und schärfere Hervorhebung des in dem ὅθεν beschlossenen Gedankens als Begründung der Fähigkeit Christi, uns εἰς τὸ παντελές zu beseligen. — ἐντυγχάνειν] = mit Jemand zusammentreffen, mit ihm verhandeln, ein Anliegen an ihn haben, ihn bitten; daher in der Cultusterminologie: durch Opfer oder Fürbitte bei Gott für den Sünder eintreten. —

Unter den Forderungen, die an einen vollkommenen Hohenpriester zu stellen sind, und denen allein Christus, nicht der levitische Priester, genügen konnte, ist, was der Verf. in Vs. 23—25 erörtert hat, die erste die, daß er selbst bis zur absoluten Vollendung des Reiches Gottes (der τελείωσις Vs. 11) es bleibe, und nicht wie die levitischen Hohenpriester einer nach dem andern durch den Tod an der Fortführung desselben verhindert werde; und die zweite, welche er nun im Folgenden geltend macht (Vs. 26—28), ist die, daß er, der die Sünder erlösen soll, selbst ohne Sünde und unendlich über sie erhaben sein müsse:

Vs. 26—28: *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος,* 27 *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.* 28 *ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.*

26 Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns auch, fromm, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern, und höher geworden als die Himmel, 27 welcher nicht alltäglich Noth hat, wie die Hohenpriester, zuvor für die eigenen Sünden Schlachtopfer darzubringen, dann für die des Volkes. Denn dies hat er gethan ein für allemal, da er sich selbst darbrachte. 28 Denn das Gesetz stellt Menschen als Hohepriester auf, die da Schwachheit haben, das Wort des nachgesetzlichen Eidschwurs aber den für die Ewigkeit vollendeten Sohn.

Vs. 26. — τοιοῦτος] weist nicht vorwärts auf die demnächst folgende Reihe von Attributen, sondern rückwärts auf die Aussagen von Vs. 24. 25. Dazu nöthigt schon das γάρ, mit welchem es eingeführt wird. Was in Vs. 24. 25 als Thatsache hingestellt ist, wird nämlich hier durch das ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν*)

---

*) Das in der Rec. fehlende καί ist nach A. B. D. E. Syr. utr. etc. wahrscheinlich ursprünglich.

auf seinen heilsrathschlüßlichen **Grund** zurückgeführt, indem die Zweckdienlichkeit desselben zu unserer Erlösung hervorgehoben wird: Gott hat uns in Christo einen **solchen** Hohenpriester verheißen und gegeben, **denn** eines solchen bedurften wir zu unserer Erlösung. — Die nun folgende Attributenreihe schließt sich appositionell an τοιοῦτος an und participirt daher auch an dem Prädicate desselben: ἡμῖν ἔπρεπεν. Bedingt und veranlaßt aber ist diese nachträgliche Hinzufügung durch das Bedürfniß, dem σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται in Vs. 25 eine vielseitigere und erschöpfendere Begründung zu geben, als es durch das πάντοτε ζῶν schon erhalten hat — ὅσιος] ist von ἅγιος wohl zu unterscheiden. Nach der durch die LXX fixirten, und als maßgebend für unsern Verf. anzuerkennenden Terminologie entspricht ὅσιος dem hebr. חָסִיד, und ἅγιος dem hebr. קָדוֹשׁ. Darnach unterscheiden sich ἅγιος und ὅσιος (wie im Deuschen **heilig** und **fromm**) so, daß Ersteres den Gegensatz zum Profanen, Letzteres zum Sündlichen ausspricht, oder wie v. **Hofm.** sich treffend ausdrückt: ἅγιος ist das Gegentheil des Außergöttlichen, ὅσιος des Widergöttlichen. — Wie demnach ὅσιος das Verhalten Christi gegen **Gott**, so bezeichnet ἄκακος (= ohne Bosheit) das Verhalten desselben gegen die **Menschen**, und ἀμίαντος (= fleckenlos) sein tadelloses **Ansichsein**. Das folgende Attribut: κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν kann nicht aussagen wollen (Lün.): „durch seine Erhöhung in den Himmel sei Christus aller Berührung mit den Sündern entzogen, so daß er durch sie nicht verunreinigt werden könne, da, wie die levitischen Priester überhaupt, so ganz besonders der Hohepriester sich vor Verunreinigung (Lev. 21, 10 ff.) zu bewahren hatten." Denn 1) wurden auch die levitischen Priester und Hohenpriester **nicht** durch Berührung mit **Sündern** verunreinigt; 2) ist auch Christus, als er noch auf Erden wandelte, durch Berührung mit Sündern **nicht** verunreinigt worden; und 3) ist Christus auch nach seiner Erhöhung **noch nicht** aller Berührung mit Sündern entzogen (2, 18; 4, 16; 10, 19—22; 12, 22. 24). Auch **Del.** versteht den Ausdruck von äußerlich-räumlicher Absonderung durch die Himmelfahrt, aber nicht sowohl im Sinne von Lev. 21, 10 ff., als vielmehr von Jes. 53, 8 („Aus Bedrängniß und Gericht ward er genommen") d. h. „von den Lasterhaften so geschieden, daß sie ihn nicht mehr erreichen konnten." Aber auch diese Auffassung ist gründlich verfehlt, denn das ὅς, mit dem Vs. 28 beginnt, faßt nicht bloß die drei ersten Epitheta des 27. Verses, mit Ausschluß der beiden letzten, sondern alle fünf zusammen, folglich müssen auch die beiden letzten solche Eigenschaften aussagen, durch welche es bedingt ist, daß Christus nicht nöthig hat, zuvor für die eigenen Sünden zu opfern, ehe er des Volkes Sünde sühnt. Wir sehen uns also genöthigt, den Ausdruck nicht von äußerlich räumlicher, sondern von innerlich ethischer Absonderung zu deuten. Andererseits muß er dann aber auch etwas Anderes und Mehreres

als die drei voranstehenden Epitheta (daß Christus weder an Gott, noch an Menschen, noch an sich selbst sich versündigt habe) aussagen wollen. Es kann demnach nur der tiefste und innerste Grund seiner Geschiedenheit und Verschiedenheit von den Sündern gemeint sein, nämlich das in seiner Gottessohnschaft (Vs. 28) wurzelnde Princip seiner Sündlosigkeit. — Auch dem letzten Gliede in dieser Kette von Attributen: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος wird aus demselben Grunde durch die Geltendmachung der Himmelfahrt nach ihrer äußerlich-räumlichen Seite nicht genügt. Vielmehr ist auch hier an die durch seine Gottessohnschaft (Vs. 28) bedingte, aber erst durch die Himmelfahrt zur vollen Erscheinung gebrachte (γενόμενος) ethische Erhabenheit des melchisedekianischen Priesters zu denken.

Vs. 27. Anstoß erregt hier das καθ' ἡμέραν, so lange man es fälschlich, wie gewöhnlich geschieht, als adverbiale Näherbestimmung zu θυσίας ἀναφέρειν ansieht. Denn der Hohepriester hatte als solcher nach Lev. 16 nur einmal im Jahre, nämlich am großen Sühnfeste erst für sich und dann für des Volkes Sünde Schlachtopfer darzubringen, was unserm Verf. auch sehr wol bekannt war (vgl. 9, 7). Man sollte daher bei jener Voraussetzung statt des καθ' ἡμέραν vielmehr ein καθ' ἐνιαυτόν (9, 7: ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ) erwarten. Alle Schwierigket schwindet aber, wenn man, wie auch die Wortstellung augenscheinlich fordert, das καθ' ἡμέραν als adverbiale Näherbestimmung lediglich zu οὐκ ἔχει ἀνάγκην ansieht.

Sprachwidrig ist es, wenn man καθ' ἡμέραν = „jährlich an einem bestimmten Tage" (so Storr u. A.), oder = saepissime, quoties res fert (Grotius), oder = πολλάκις (Böhme), oder = διὰ παντός, fortwährend, immerfort (de W.) fassen zu dürfen glaubt. Sachwidrig aber ist es, wenn man das καθ' ἡμέραν θυσίας ἀναφέρειν auf die in Lev. 6, 13 geforderte מִנְחָה תָּמִיד bezieht, die, wie zuerst Aaron, so auch alle seine Nachfolger nach vollzogener Salbung während ihrer siebentägigen Weihezeit täglich darzubringen hatten (s. meinen Alttestl. Opfercultus §. 178), denn dieses war keine θυσία = Schlachtopfer, geschweige denn ein specifisches Sündopfer, der Hohepriester brachte es bloß für sich dar, und ließ kein zweites für die Sünden des Volkes bestimmtes Opfer darauf folgen, und er verrichtete es nicht täglich während seiner ganzen Amtszeit. Ebenso verkehrt ist es, wenn man die Aussage unseres Verf. auf das tägliche Morgen- und Abendopfer (Exod. 29, 38 ff.; Lev. 6, 1 ff.; Num. 28, 3 ff.) bezieht, denn dieses Opfer verrichteten in der Regel nur die gemeinen Priester, der Hohepriester nur, wenn es ihm beliebte, womit unser ἔχει ἀνάγκην völlig unvereinbar ist; auch war das Opfer, welches unser Verf. im Auge hat, ein Opfer ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, also ein specifisches Sündopfer, während das tägliche Morgen- und Abendopfer ein Brandopfer war; und noch weniger war letzteres, was doch unsere Stelle fordert, ein Opfer ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν, und ihm folgte kein zweites Opfer ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ. Alles das paßt nur auf das specifisch-hohepriesterliche Opfer des gr. Versöhntages. Bl., Thol., Lün. und neuerdings auch Del. (luth. Ztschr. 1860, 593 ff.) haben deshalb gemeint, sich mit der Annahme helfen zu können, daß der Verf. außer dem Hauptopfer am gr. Versöhnungstage zugleich die gewöhnlichen täglichen Opfer der levitischen Priester

im Auge gehabt, und Beides vermöge einer ungenauen Ausdrucksweise mit einander verschmolzen habe, wozu er um so leichter hätte veranlaßt werden können, als nach Josephus (B. J. 5, 5, 7) der Hohepriester zwar nicht immer aber doch an den Sabbathen, Neumonden und andern festlichen Tagen, und nach der Mischna überhaupt, so oft es ihm beliebte, in den Tempel hinaufging und am Opfercultus sich betheiligte. Allein bei dieser Auskunft belastet man den Verf. in Dingen, die, wie seine sonstigen Erörterungen beweisen, ihm sehr wohl und sehr genau bekannt waren, mit einer (da das tägliche Opfer kein Sünd=, sondern ein Brandopfer war) ebenso unbegreiflichen wie zweckwidrigen und veranlassungslosen Unklarheit und Confusion der Gedanken, zu der wir sonst nirgends in seinem Briefe (auch nicht in C. 9, 19—22) ein Analogon finden. Zusammenhangswidrig ist endlich v. Hofmann's (II, 1, 405) Auskunft, der auch Riehm 438, Alford und früher auch (im Commentar) Del. beigestimmt haben. Darnach ist nämlich καθ' ἡμέραν nicht mit dem folgenden ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς zusammen zu fassen, sondern von demselben zu isoliren und ausschließlich auf Christum zu beziehen: „Nicht wird, was Christus zu thun hätte, mit dem verglichen, was die Hohenpriester tagtäglich zu thun haben, sondern das, was die Hohenpriester (einmal im Jahre) zu thun haben, mit dem, was Christus tagtäglich zu thun hätte: Er müßte, weil es sich um immer neue, um stetige Sühnung handelte, Tag für Tag thun, was er nun ein für allemal gethan hat." Allein diese Zurechtlegung beruht auf Mißdeutung und Selbsttäuschung. Das καθ' ἡμέραν bestimmt die ἀνάγκη als eine tägliche, und wenn nun hinzugefügt wird: ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, so kann dies unmöglich anders gefaßt werden als so, daß gerade ihnen als alltägliche ἀνάγκη oblag, was für Christum überhaupt keine ἀνάγκη war. Ueber Wieseler's Entdeckung endlich, daß der Verf. nicht den jerusalemischen, sondern den leontopolitanischen Hohenpriester dabei im Auge habe, vgl. Einl. §. 5, 5.

Ein zwiefacher Irrthum hat das richtige Verständniß dieser Stelle unmöglich gemacht: 1) Es handelt sich nicht um die Nothwendigkeit für die eigenen **und** für des Volkes Sünden zu opfern, denn Letzteres hätte bei dem N.=Tl. Hohenpriester nicht verneint werden dürfen, wie doch durch das οὐκ ἔχει ἀνάγκην geschehen sein würde, wenn auch noch das ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ Vergleichungspunkt wäre. Es handelt sich vielmehr einzig und allein um die Nothwendigkeit, in welcher der A.=Tl. Hohepriester sich befand, zuerst für seine eigenen Sünden zu opfern, ehe er als Hoherpriester für das Volk opfern konnte. Und diese Nothwendigkeit wird an Christo verneint. — 2) Das καθ' ἡμέραν hat ferner mit dem θυσίας ἀναφέρειν gar nichts zu schaffen, sondern dient bloß zur nähern Bestimmung des ἀνάγκη ἔχει, d. h. nicht die ἀνάγκη, täglich für sich selbst zu opfern lag dem A.=Tl. Hohenpriester ob; sondern die ἀνάγκη, erst für seine eigenen Sünden zu opfern, ehe er daran denken konnte, des Volkes Sünde zu sühnen, lag ihm alle Tage ob, war eine Last, die ihn tagtäglich drückte, und die, weil er täglich sündigte, auch täglich sich erneuerte und steigerte. Oder mit andern Worten: Nicht die Nothwendigkeit, täglich für seine eigenen Sünden zu opfern, soll hervorgehoben werden, sondern die durch sein tägliches Sündigen sich täglich erneuernde und täglich ihn drückende Nothwendigkeit, ehe er (am gr. Sühntage) für des ganzen Volkes Sünde opfern durfte, zuvor für die eigenen Sünden Opfer darzubringen.

— ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς], selbstverständlich die alttestamentlichen. — θυσίας ἀναφέρειν] kann hier unmöglich von dem Darbringen des Opferthieres zur Stiftshütte seitens des Sühnebedürftigen verstanden werden, weil ἀναφέρειν überhaupt (auch in den LXX) nie in diesem Sinne gebraucht ist, und weil es hier so=

wohl die θυσία für des Volkes Sünde wie die θυσία für des Hohenpriesters eigene Sünde zum Objecte hat, deren erstere nicht der Hohepriester, sondern die zu sühnende Gemeinde darzustellen hatte (Lev. 16, 5). Ebenso verkehrt ist es aber auch, den Ausdruck mit Delitzsch auf die Schlachtung und den Opferbrand zu beziehen, denn erstere war kein ἀναφέρειν und letzterer geschah nicht ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν. Es bleibt daher nichts übrig als ihn von der Darbringung des Sühnblutes zum Sühnethron im Allerheiligsten zu verstehen. — τοῦτο γάρ] ist nicht mit Hofm. II. 1. 405. 401 f. auf die beiden vorher genannten Darbringungen zumal zu beziehen, wobei Christi Flehen in Gethsemane um Abwendung des Todesleidens (? 5, 7. 8) als Aeußerung sündloser Schwachheit ein Gegenbild des hohenpriesterlichen ἀναφέρειν περὶ ἑαυτοῦ sein soll, noch auch auf das abstracte θυσίας ἀναφέρειν allein (Ebr.), sondern auf das letztgenannte Moment, das θυσίας ἀναφέρειν ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ. Das γάρ aber dient dem voranstehenden Hauptsatze insofern zur Begründung, als damit hervorgehoben wird, daß Christus allerdings für die Sünden des Volkes zu opfern hatte, und daß er deshalb, wenn er nur Hoherpriester wie Aaron gewesen wäre, auch wie dieser zuvor für eigene Sünde hätte opfern müssen. — ἑαυτὸν ἀνενέγκας] vgl. den ersten Excurs zu 4, 14. An die Selbsthingabe Christi zum Kreuzestod kann um so weniger gedacht werden, als unser ἀναφέρειν ἑαυτόν sich in Beziehung auf den Charakter der Darbringung völlig mit dem vorangenannten (nur von der Darbringung des Blutes zum Sühnethron zu ververstehenden) θυσίας αναφέρειν, decken muß.

Vs. 28. Begründung des voranstehenden τοῦτο ἐποίησεν ἐφάπαξ: Er hat ein für allemal sich selbst zum Opfer für die Sünden des Volkes dargebracht (ohne also wie die levit. Hohenpriester dieses Opfer jährlich wiederholen zu müssen), denn er brachte es nicht, wie diese die ihrigen, in der Eigenschaft eines mit Schwachheit behafteten Menschen, sondern in der Eigenschaft des für die Ewigkeit vollendeten Sohnes. Das Gesetz konnte ja nur mit Schwachheit behaftete und der Sünde erliegende Menschen zu Hohenpriestern hinstellen; das Wort des Eides aber, d. h. die mit göttlichem Eidschwur bekräftigte Verheißung in Ps. 110, 4 stellt in dem Sohne einen für alle Ewigkeit vollendeten Hohenpriester auf. Als μετὰ τὸν νόμον wird der bezügliche Eidschwur gekennzeichnet, weil er in nachgesetzlicher Zeit kund gethan worden ist, nach der Ueberschrift nämlich in der Zeit Davids. Zu der höchst nachdrucksvoll ans Ende gestellten und den Hauptinhalt dieses ganzen Abschnittes zusammenfassenden Bezeichnung des Sohnes als εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον vgl. das: τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι in 2, 10, und das: καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου in

5, 8. 9. Sohn (vgl. zu 1, 1) war Christus von Anfang an, aber υἱὸς τετελειωμένος wurde er erst durch Gehorsam, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, und damit trat er sein hohepriesterliches Amt an, vgl. den ersten Excurs vor 4, 14.

B. Die absolute Vollkommenheit der hohenpriesterlichen Amtsführung Christi.

Cap. VIII, 1—X, 18.

Wie in C. 7, 1—28 um die Beweisführung der absoluten Vollkommenheit der hohenpriesterlichen Person Christi, so handelt es sich hier um den gleichen Beweis der Vortrefflichkeit seiner das levitisch-hohepriesterliche Wirken weit hinter sich lassenden hohenpriesterlichen Amtsführung, womit sich zugleich der Nachweis verknüpft, daß der ungleich höhere Werth des Bundes, dessen Zwecken sie dient, der Sühnstätte, in der sie verrichtet wird, und des Sühnmittels (Sühnebluts), das ihr zu Gebote steht, ebensosehr wie die höhere Würde der sie ausrichtenden Person sie unendlich höher stellt als die A.-Tl. hohepriesterliche Amtsführung. Demgemäß erweist der Verf., nachdem er 1) die Grundgedanken dieses Abschnittes in C. 8, 1—6 thematisch hingestellt hat, 2) den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten in C. 8, 7—15, zeigt dann 3) die schattenhaft-äußerliche und vergängliche Natur des alttestamentl. Heiligthums und des darin gepflogenen Gottesdienstes in C. 9, 1—10, und stellt diesen dann 4) in C. 9, 11—10, 18 die Erhabenheit der neutestamentl. Sühnstätte und der darin von Christo verrichteten Sühnung gegenüber.

B. 1. Aufstellung der thematischen Grundgedanken dieses Abschnittes.

C. VIII, 1—6.

Vs. 1—6: *Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* 2 *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.* 3 *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται, ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τε καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.* 4 *εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐπὶ γῆς οὐδ᾽ ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα,* 5 *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωυσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· Ὅρα γάρ φησιν ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·* 6 *νυνὶ δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.*

1 Hauptsache aber bei dem, wovon wir reden, ist: Einen solchen Hohenpriester haben wir, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln, 2 als der heiligen Dinge Pfleger und des wahrhaftigen Zeltes, welches errichtet hat der Herr, nicht ein Mensch. 3 Denn jeglicher Hohepriester wird dazu bestellt,

Gaben und Schlachtopfer darzubringen, weshalb nothwendig, daß auch Dieser etwas habe, was er darbringe. 4 Denn wenn er auf Erden wäre, so wäre er gar nicht Priester, — da (hier) solche sind, die gesetzesgemäß die Gaben darbringen, 5 welche dem Abbilde und Schatten der himmlischen Dinge dienen, wie Moses göttliche Weisung erhielt, als er das Zelt vollenden sollte, denn „Siehe zu", sagt er, „daß Du machest Alles nach dem Musterbilde, das Dir gezeigt worden ist auf dem Berge", — 6 nun aber hat er einen um so vorzüglichern Priesterdienst überkommen, als einer bessern Stiftung Mittler er auch ist, welche auf Grund besserer Verheißungen verfaßt ist.

Vs. 1. Κεφάλαιον δὲ] ist Prädicatsnominativ. Als virtuelles Subject ist der ganze Satz von τοσοῦτον an bis zu Ende des 2. Verses anzusehen. Das Wort bedeutet hier nicht „Summe", sondern: „Hauptsache", denn der Verf. will mit diesem Satze nicht die vorangehende Argumentation resumirend abschließen, sondern den Grundgedanken des ganzen dritten Theiles seiner Rede, den er schon zu Anfang desselben (4, 14) an die Spitze stellte, sich und seinen Lesern nochmals, als auch die folgenden Abschnitte seiner Rede noch beherrschend, vergegenwärtigen. Eben deshalb kann auch ἐπὶ*) τοῖς λεγομένοις nicht auf das im folgenden Abschnitte zu Sagende, und noch weniger (Ebr. u. A.) auf das im vorigen Abschnitte Gesagte, als ob εἰρημένοις dastände, beschränkt werden, sondern ist auf die ganze dogmatische Auseinandersetzung des dritten Theiles auszudehnen. — τοιοῦτον] d. i. ein solcher, wie er im Folgenden (ὃς ἐκάθισεν κ. τ. λ.) geschildert ist. — ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου] vgl. 1, 3. Der Thron ist als zwei Sitze habend gedacht; auf der linken Seite sitzt Gott, indem er dem Sohne den Ehren- und Machtplatz zu seiner Rechten angewiesen. — ἐν τοῖς οὐρανοῖς] ist nicht nähere Bestimmung zu θρόνου oder μεγαλωσύνης, indem dann der Artikel hätte wiederholt werden müssen, sondern zu ἐκάθισεν. Da Christus nach 4, 14: διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς (sc. die geschaffenen) zu diesem Throne gelangt ist, so haben wir bei unserm ἐν ὑψηλοῖς 1, 3 an den überweltlichen, unerschaffenen Himmel zu denken, vgl. zu 4, 14. —

Vs. 2. — τῶν ἁγίων] ist nicht Maskulinum (Oekumenius: = τῶν ἡγιασμένων παρ᾽ αὐτοῦ ἀνθρώπων), sondern Neutrum; aber streitig ist, was darunter zu verstehen sei, und in welchem Verhältniß es zu dem folgenden: καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς] stehe. Nach Lün. soll Letzteres mit τῶν ἁγίων synonym und als Erläuterung hinzugefügt sein, beide Ausdrücke also das Heiligthum, speciell das Allerheiligste, bezeichnen, wie ersterer in 9, 8. 12. 24. 25; 10, 19; 13, 14. Allein das ist sprachwidrig; der Verf. würde dazu das ihm so sehr geläufige (2, 14; 7, 5;

*) Statt ἐπί findet sich bei B. ἐν.

9, 11; 10, 20; 11, 16; 13, 15) τοῦτ' ἔστιν gebraucht haben. Verfehlt ist auch die Deutung von Hofm. u. Del., nach welcher beide Begriffe, wie Del. sagt: „sich ohne Zweifel wie Inneres und Aeußeres verhalten; τὰ ἅγια sei das Allerheiligste, welches der Verf. außer 9, 3 (ἅγια ἁγίων) immer (von 9, 8 an) schlechtweg τὰ ἅγια nenne; und ἡ σκηνή sei das Heilige und (?) der Vorhof, welche beide (?) der Verf. 9, 2 näher als σκηνὴ ἡ πρώτη, das Vorderzelt, bezeichne.“ Denn wie der Verf. sogleich in Vs. 5 unter σκηνή das ganze irdische Heiligthumszelt und nicht bloß die vordere Abtheilung desselben (das s. g. Heilige) versteht, so muß er auch hier das ganze himmlische Heiligthum und kann nicht bloß ein Vordergemach desselben gemeint haben. Und wenn er in 9, 2. 8, wo er in der That vom Vordergemach des (irdischen) Heiligthums redet, für nöthig hält, es durch den Zusatz ἡ πρώτη vom Allerheiligsten als der δευτέρα σκηνή unterschiedlich zu machen, so hätte dieselbe Nothwendigkeit hier, wo er überhaupt zuerst des Heiligthums namhaft erwähnt, noch in viel stärkerm Maße vorgelegen. Aber auch sachwidrig ist diese Deutung. Denn sie macht Christum, hier (in der Aufstellung des Thema's für die folgenden Auseinandersetzungen) zum λειτουργός auch τῆς πρώτης σκηνῆς, während doch im Folgenden (und auch im Vorigen) immer nur von einem Eingegangensein oder Eingehen Christi in das Allerheiligste (1, 3; 6, 20; 8, 1; 9, 12. 24), nirgends aber auch von einem Eingehen in —, sondern immer nur von einem Durchgehen durch das Heilige (4, 14; 9, 11), und ebenso immer nur von einer sühnenden Function Christi im Allerheiligsten (9, 12. 24), nirgends aber von einer solchen auch im Heiligen die Rede ist, — und nach der Anschauung des Verf. das himmlische Heiligthum als Sühnstätte nur Allerheiligstes ist, von einem Vorhofe (vgl. zu 13, 10—12) und einem Heiligen dabei aber nur insofern die Rede ist, als Christus vom erstern (d. h. der Erde) aus, durch das zweite (d. h. die geschaffenen Himmel) hindurch in das Allerheiligste (d. h. den unerschaffenen, überweltlichen Himmel) eingegangen ist (vgl. zu 9, 11). Aus demselben Grunde ist aber auch die Deutung von Bl. und Riehm 513 f. unzuläßig, nach welcher die beiden fraglichen Ausdrücke sich wie Theil (τὰ ἅγια = Allerheiligstes) und Ganzes (ἡ σκηνή = das ganze aus Heiligem und Allerheiligstem bestehende Heiligthum) zu einander verhalten sollen. Denn nach ihr wäre ebenfalls darauf starkes Gewicht gelegt, daß Christus nicht nur im Allerheiligsten, sondern auch im Heiligen sühnend fungirt habe. Allerdings zwar nennt der Verf. von 9, 8 an die Cultusstätte für die Sühnung des ganzen Volkes schlechthin τὰ ἅγια, aber er thut es erst, nachdem er in 9, 1—8 sich die Berechtigung und seinen Lesern das Verständniß dafür eröffnet hat. Hier aber, wo diese Unterlage noch fehlt, wo von der Cultusstätte noch gar nicht die Rede gewesen ist, könnte, wenn der Aus-

druck überhaupt auf sie sich beziehen sollte, man nur auf den A.-Tl. Sprachgebrauch zurückgehen, nach welchem τὰ ἅγια das Vordergemach des Heiligthums bezeichnet. Da dieser Sprachgebrauch hier aber unanwendbar ist, so bleibt nichts übrig, als den Ausdruck in seiner allgemeinen abstract-grammatischen Bedeutung zu fassen, — zunächst also ganz allgemein = „die heiligen Dinge", näher aber wegen des Zusatzes: καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, der etwas Anderes und doch (wegen des gemeinsamen λειτουργός) etwas Zubehöriges bezeichnen muß, solche heilige Dinge, die zu der σκηνὴ ἀληθινή in wesentlicher Beziehung stehen, und zwar, wie sich aus der Begründung in Vs. 3 ergiebt, die in dieser σκηνή darzubringenden δῶρά τε καὶ θυσίαι, oder (nach der in Vs. 3 b vollzogenen Uebertragung dieses Begriffes auf den N.-Tl. Hohenpr.) die προσφορά Christi, d. h. das N.-Tl. Sühnblut (9, 12. 22; 10, 29; 13, 12) mit allen darin liegenden Heilskräften für die gegenwärtige und die zukünftige (9, 11) Welt. Werden ja doch auch im A. T. nicht bloß die beiden Gemächer des Cultuszeltes, sondern eben so auch die darin darzubringenden δῶρά τε καὶ θυσίαι häufig ἅγια (Ex. 29, 33; Lev. 21, 22; 22, 2. 3. 4. 6. 10. 15) und ἅγια τῶν ἁγίων (Lev. 2, 3. 10; 6, 10. 18. 22; 7, 1. 6; 10, 12. 17; 14, 13) genannt. — λειτουργός] vgl. zu 1, 7. Das Wort schließt sich als Apposition an ἐκάθισεν Vs. 1 an: Er hat sich gesetzt als Liturg. Als die Hauptaufgabe des Priesterdienstes Christi sieht der Verf. ohne Zweifel dessen einmal für allemal vollbrachte Selbstdarbringung zu unserer Aller Sünden Sühnung an (7, 27; 9, 12. 25. 28; 10, 10. 12. 14), und diese hat er vollbracht, ehe er sich zur Rechten Gottes setzte (1, 3; 10, 12). Aber wie Moses bei der Stiftung des alten Bundes, nachdem die Sühnung des Volkes objectiv für Alle zumal durch die Sprengung des Sühneblutes an den Altar vollzogen war, nun auch mit demselben Sühnblute zu ausdrücklicher subjectiver Aneignung der geschehenen Sühnung behufs Einweihung in den Bund noch das Volk insbesondere besprengte (K. 9, 19. 20 vgl. Exod. 24, 6. 8), so besprengt auch Christus nach einmal vollzogener objectiver Sühnung die Herzen eines Jeden von uns mit seinem Blute (10, 22; 12, 24), um uns zur Mitgliedschaft des neuen Bundes zu weihen, — und vertritt außerdem uns fortwährend mit seiner hohenpriesterlichen Fürbitte bei Gott (7, 25) in allen Versuchungen, Nöthen und Gefahren unseres Lebens (2, 18; 4, 15. 16). — καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς]. Σκηνή heißt die überweltlich-himmlische Wohn- und Thronstätte Gottes als Sühnstätte für die durch Christum vollzogene Erlösung, in Uebertragung des von der irdischen Sühnstätte als ihrem schattenhaften Abbilde (Vs. 5) entlehnten Namens auf sie; — und ἀληθινή, weil sie wesenhaft darstellt, was jene nur schattenhaft repräsentirt. Bei beiden ist der Charakter einer Sühnstätte bedingt durch das, dort schattenhafte, hier wesenhafte,

Wohnen Gottes in ihnen, denn die Sühnung fordert ein hohepriesterlich-mittlerisches Darbringen des sühnenden Opferblutes zu dem Throne Gottes. — ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος]. Zur σκηνὴ ἀληθινή d. h. zur Stätte wesenhafter Sühnung ist die himmlische Wohnstätte Gottes gemacht durch den göttlichen Rathschluß der Erlösung in Christo, daher Gott (ὁ κύριος, sonst bei unserm Verf. gewöhnlich Bezeichnung Christi, — Gottes nur in A.-Tl. Citaten) als ihr Gründer genannt ist. Πηγνύναι = festmachen, besonders durch Einschlagen von Nägeln oder Pflöcken, ist bei den LXX der eigentliche term. techn. für die Errichtung eines Zeltes, und wird in Exod. 33, 7 auch insbesondere von der Aufrichtung der Stiftshütte gebraucht. — οὐκ*) ἄνθρωπος] sc. wie bei dem irdischen Cultuszelte der Fall war.

Vs. 3. — γάρ] ist hier nicht (Lün.) das erläuternde, eine Nebenbemerkung einführende „nämlich“, sondern das eigentliche, ex professo begründende „denn“. Begründet aber wird durch dasselbe der Hauptgedanke des vorigen Verses, nämlich der, daß Christus τῶν ἁγίων λειτουργός sei, was er nicht sein würde und könnte, wenn er nicht, weil dies eben den Charakter jeglichen Hohenpriesterthums constituirt (vgl. 5, 1), auch Gaben und Opfer darzubringen hätte. — δῶρά τε καὶ θυσίαι] vgl. zu 5, 1. — ὅθεν ἀναγκαῖον]. Es kann eben so wohl ἐστιν, wie ἦν ergänzt werden. Ersteres aber nur, wenn man die Sache von dem Standpunkte des καθίσταται aus, für welchen die Darbringung noch nicht eingetreten ist, anschaut. Faßt man sie aber von dem Zeitpunkte aus, in welchem der Verf. schrieb, in's Auge, so kann nur ἦν ergänzt werden, da für diesen Standpunkt die nur einmalige Darbringung Christi eine bereits vollzogene ist. — τοῦτον] sc. der Vs. 1 genannte Hohepriester. — τί ὃ προσενέγκῃ]. Was unter dem τί gemeint sei, ist schon oben bei Vs. 2 erläutert. Es ist das N.-Tl. Sühnblut gemeint, durch dessen einmalige Darbringung alle andern δῶρά τε καὶ θυσίαι unnöthig geworden sind. Daß hier an eine himmlische, nicht an eine irdische Darbringung Christi, d. h. an das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes für uns (9, 24), nicht an die Selbsthingabe in den Kreuzestod, gedacht werden könne, ist unabweisbare Consequenz des Zusammenhangs mit Vs. 2. Mit Unrecht machen Lün. u. Hofm. II, 1, 407 den Aor. προσενέγκῃ als Präteritum geltend. Denn der Conj. Aor. in abhängigen Sätzen ist zeit- und dauerlos (Krüg. §. 53, 6, 4), und unterscheidet sich vom Präsens nicht so, daß jener die Handlung als schon vollzogen, und dieses sie als noch bevorstehend darstellte, sondern so, daß das Präs. die zu verrichtende Handlung als eine dauernde oder habituelle (fort und fort zu verrichtende, so z. B. 9, 7), der Aorist dagegen als eine einmalige und momentane

---

*) Rec.: καὶ οὐκ, gegen א. B. D[1]. E[1]. etc.

charakterisirt. Hofm.'s Uebersetzung: „Es ist nothwendig, daß auch Dieser etwas habe, was er dargebracht", ist überdem sinnwidrig. Denn aus dem Satze (Vs. 3 a): „Jeder Hohepr. ist dazu eingesetzt, um Gaben und Opfer darzubringen", kann durchaus nicht gefolgert werden (Vs. 3 b), daß Christus schon Gaben und Opfer dargebracht haben müsse, um Hoherpriester sein zu können, sondern nur, daß er, um es sein zu können, auch Gaben und Opfer darzubringen haben müsse. Wie Aarons Hohespriesterthum nicht dadurch bedingt war, daß er schon Opfer dargebracht, sondern dadurch, daß er befähigt war, Opfer darzubringen, so auch Christi Hohespriesterthum. Nach der andern Seite hin hat sich die Auslegung bei Del. verirrt, welcher unser προσφέρειν von einer während des Sitzens Christi zur Rechten Gottes fortwährend sich erneuernden Handlung, nämlich von der „ewigen Gegenwärtigkeit und fortwährenden Application des Sühnblutes Christi" deutet, womit nicht nur die Grammatik verletzt wird (denn dann hätte wenigstens nothwendig τὶ ὃ προσφέρῃ gesagt sein müssen), sondern auch der Verf., der allenthalben so starkes Gewicht darauf legt, daß Christi προσφέρειν nur ein einmaliges gewesen (7, 27; 9, 12. 25. 28; 10, 10. 12. 14), mit sich selbst in Widerspruch gesetzt wird.

Vs. 4. — εἰ μὲν γάρ*)]. Daß dies γάρ nicht auf Vs. 3 zurückgehen könne, liegt am Tage. Es muß also auf Vs. 1 oder 2 zurückzuführen sein. Der Satz: εἰ ἦν ἐπὶ γῆς weist aber auch deutlich auf Vs. 1 zurück, wonach Christus ἀρχιερεὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist, oder, was auf Eins hinauskommt, auf Vs. 2, wonach er λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς ist, insofern diese σκηνή selbstverständlich eine himmlische ist, ihr λειτουργός also auch im Himmel sich befinden muß. Es wird nämlich zur Begründung dieser Aussagen darauf hingewiesen, daß, wenn Christus überhaupt ἀρχιερεύς oder λειτουργός (= Opferpriester) sein solle, er es nur im Himmel sein könne, nicht auf Erden, weil das göttliche Gesetz hier nur Nachkommen Aarons, nicht aber Judaiten, wie Jesus Einer war (7, 14), zum Priesterthum zuläßt. Unabweisbar ergiebt sich hieraus die Folgerung, daß nach des Verf. Anschauung Christi Hohespriesterthum erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt seinen Anfang genommen habe. Dagegen hilft weder die grobe Verdrehung des Sinnes bei ältern Auslegern, welche ein μόνον oder

*) So liest nach den meisten Codd. die Rec., während allerdings so gewichtige Autoritäten wie ℵ. A. B. D[1]. mehrere Minuskeln und Uebersſ. εἰ μὲν οὖν haben. Dennoch möchte die LA. der Rec. vorzuziehen sein, theils weil die Häufung des begründenden γάρ in seinen Argumentationen unserm Verf. in auffallendem Maße eigen ist, theils weil, wie oben zu zeigen, ein begründendes γάρ hier vortrefflich am Platze ist, und ungleich passender als ein loses, den engen Zusammenfluß von Vs. 1—6 zerreißendes οὖν; obwohl gerade die Schwierigkeit, die dies γάρ dem ersten, oberflächlichen Blicke darbietet (daß nämlich eine Beziehung desselben auf Vs. 3 unmöglich ist) wahrscheinlich die Aenderung desselben in οὖν veranlaßt hat.

ἔτι hinzudenken = „wenn er nur, oder wenn er noch auf Erden Priester sein sollte", noch auch die feine Ausflucht Riehm's 478, welcher, nachdem er die oben erwähnte Auskunft mit Recht verworfen, sich den nothwendigen Consequenzen des einfachen Wortsinnes durch die Annahme entziehen zu können wähnt, daß der Verf. hier nur im Hinblick auf den Zustand, in welchem der N.-Tl. Hohepriester sich jetzt befände, so spreche. „Wenn Jemand", meint er, „zu der Zeit, als das Blut des Versöhnungsopfers in das Allerheiligste gebracht wurde, vom Hohenpriester gesagt hätte: „„Wäre er im Vorhof, so wäre er kein Hoherpriester"" (!), so wäre diese Aussage ganz richtig (?) und doch dürfte man daraus nicht schließen, daß der Hohepriester überhaupt nie im Vorhof gewesen (?) und nie etwas darin zu thun gehabt habe, oder daß er, wenn dies einmal der Fall war, noch nicht Hoherpriester gewesen sei." Denn diese Argumentation ist (auch von andern Ungehörigkeiten abgesehen) doch näher besehen nichts weiter als ein zur Vorderthür hinausgeworfenes und zur Hinterthür wieder herein geführtes ἔτι oder μόνον. (Vgl. den ersten Excurs vor 4, 14). — εἰ... ἦν]. Ueber εἰ mit dem Indic. historischer Tempora vgl. zu 4, 8. Die Uebersetzung (Böhme): „wenn er gewesen wäre", ist sach- und sprachwidrig; es hätte dann nicht ein Verbum im Imperf. angewandt werden können, sondern nur wie in 4, 8 ein aoristisches (vgl. Krüg. §. 54, 10, 2). — οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς]. Unrichtig deutet Bleek: „so würde er nicht einmal Priester sein, geschweige denn Hoherpriester." Denn ἱερεύς braucht unser Verf. auf Grund des Ausdrucks in Ps. 110, 4 in der ganzen vorliegenden Argumentation stehend = ἀρχιερεύς; überdem kann, wie Lün. bemerkt, „das steigernde οὐδέ nur auf den ganzen Satz, nicht speciell auf ἱερεὺς sich beziehen, da sonst οὐδ' ἱερεὺς ἂν ἦν geschrieben sein müßte." — Mit dem absoluten Genit. ὄντων τῶν*) προσφερόντων] beginnt nun eine den Hauptsatz (daß Christus auf Erden nicht Priester sein könnte) begründende Parenthese, die sich bis zu Ende des 5. Verses erstreckt, worauf dann mit νυνὶ δέ in Vs. 6 der Hauptsatz weiter fortgeführt wird. Das Prädicat ὄντων steht dem Subjecte τῶν προσφερόντων nachdrucksvoll voran, in dem prägnanten Sinne = vorhanden sein sc. (was aus dem Vorigen zu ergänzen ist) ἐπὶ γῆς. Die προσφέροντες sind selbstverständlich die levitischen Hohenpriester. Im Uebrigen scheint auch hier wieder die Thatsache, daß der Verf. zu einer Zeit schrieb, wo das levitische Priesterthum noch in Function war, sich zu bestätigen. — κατὰ νόμον]**). Das Fehlen des

*) Die Rec. liest: ὄντων τῶν ἱερέων τῶν προσφ. Der Zusatz, gegen dessen Ursprünglichkeit das Fehlen desselben in ℵ. A. B. D[1]. E[1]. etc. It. Vulg. Copt. Aeth. Arm. Zeugniß ablegt, ist als Interpretament anzusehen.

**) Rec.: κατὰ τὸν νόμον. Das τόν fehlt aber bei ℵ[1]. A. B., mehrern Minuskk. und bei Theodoret, und spätere Hinzusetzung ist wahrscheinlicher als spätere Weglassung.

Artik. läßt die Bestimmtheit des Ausdrucks (als mosaisches Gesetz) in den Hintergrund treten, steigert dagegen den reinen Begriff desselben. — τὰ δῶρα] kürzerer Ausdruck für δῶρά τε καὶ θυσίας (Vs. 3), dadurch ermöglicht, daß δῶρα (= קָרְבָּנִים) als Bezeichnung aller Darbringungen zum Heiligthum auch die θυσίας mit umfaßt.

Vs. 5. Hat in Vs. 4 die Bezeichnung der levitischen Priester als ἐπὶ γῆς προσφέροντες κατὰ νόμον τὰ δῶρα deren Vorrecht, allein im irdischen Heiligthum zu fungiren, als gesetzlich begründet anerkannt und Christum davon ausgeschlossen, so wird der dadurch entstandene Schein, als ob sie darin einen Vorzug vor Christo hätten, sofort durch den Relativsatz, mit welchem Vs. 5 beginnt, beseitigt, indem das irdische Heiligthum, dem sie dienen, als ein nur schattenhaftes Abbild des himmlischen Heiligthums, in welchem Christus als Priester fungirte, dargethan und aus der Schrift erwiesen wird. — ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων]. Τὰ ἐπουράνια heißt an sich: die himmlischen Dinge; daß damit hier aber das himmlische Heiligthum (ἡ ἀληθινὴ σκηνή Vs. 2) gemeint ist, zeigt der Zusammenhang. Ὑπόδειγμα (von ὑποδείκνυμι = unter die Augen stellen und zeigen) hat die Bedeutung einer Ab- oder Nachbildung, durch welche der in Rede stehende Gegenstand für das Auge veranschaulicht wird. Durch Hinzufügung des Synonymons σκιά wird der schon in ὑπόδειγμα liegende Begriff der Unvollkommenheit zu dem der Wesenlosigkeit gesteigert, vgl. 10, 1. — λατρεύουσιν]. Von λειτουργεῖν unterscheidet sich λατρεύειν so, daß ersteres (= שֵׁרֵת) nur vom priesterlichen, letzteres (= עָבַד) aber auch, und vorzugsweise, vom Gottesdienste der Gemeinde gebraucht wird. Außer hier gebraucht unser Verf. es nur noch in 13, 10, und das Substantivum λατρεία noch in 9, 1. 6, von specifisch-priesterlichem Gottesdienste, sonst nur (9, 9. 14; 10, 2; 12, 28) vom Gottesdienst der Gemeinde. Daß aber, wie Del. will, etwas Herabsetzendes damit beabsichtigt sei, wenn der Verf. den Priesterdienst als λατρεία bezeichne, ist nicht wahrscheinlich. — Mit καθὼς κεχρημάτισται κ. τ. λ.] wird nun aus Exod. 25, 40 der Schriftbeweis für die Behauptung des schattenhaft-abbildlichen Charakters der Stiftshütte beigebracht. Das Verbum χρηματίζειν hat zunächst die Bedeutung: über eine Sache verhandeln, durch Berathung oder Verhandlung sie abmachen und erledigen, und wird insbesondere häufig von dem Ertheilen eines göttlichen Befehls, Auftrags oder Orakels gebraucht. Das Passivum kommt in der Bedeutung: ein Orakel, eine göttliche Weisung oder Offenbarung empfangen nur im N. T. (11, 7; Matth. 2, 12. 22; Act. 10, 22) und bei Josephus vor. — ἐπιτελεῖν] = zur vollendeten Ausführung bringen, was auch von einem erst noch zu beginnenden Werke gesagt werden kann. — ὅρα γάρ φησιν] sc. ὁ θεός vgl. Exod. 25, 1. 40. Das γάρ gehört zu der Citations-

formel φησίν. — ποιήσεις*) πάντα]. Das bei den LXX fehlende πάντα hat der Verf. als Ersatz für die in Exod. 25, 10—39 gegebene Specialisirung der Bestandtheile und Geräthe des anzufertigenden Zeltes selbst hinzugefügt — κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι]. Nicht das himmlische Heiligthum selbst, das als ein geistliches und unsichtbares der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterbreitet werden konnte, hat Gott dem Moses gezeigt, sondern einen τύπος, d. h. eine visionär-symbolische Ausprägung desselben, deren von Moses veranstaltete leiblich-symbolische Nachbildung in 9, 23 eben deshalb ἀντίτυπος heißt. — ἐν τῷ ὄρει] sc. dem Sinai.

Vs. 6. Fortführung des inmitten des 4. Verses abgebrochenen Hauptgedankens durch Aufstellung seines Gegensatzes: „Wäre Christus noch auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, — nun aber, da er im Himmel ist, hat er eine vorzüglichere λειτουργία erlangt.“ — νυνὶ δέ**) διαφορωτέρας τέτυχεν***) λειτουργίας]. Διαφορωτέρα heißt diese λειτουργία im Verhältniß zu der levitisch-irdischen, insofern sie (nach Vs. 5) bei dem wesenhaften Urbilde, letztere aber bei dessen schattenhaftem Abbilde thätig ist. Und zwar ist sie in dem Maße vorzüglicher als ihr λειτουργός eines bessern Bundes Mittler ist, dessen Vorzug wiederum darin besteht, daß er auf bessere Verheißungen gegründet ist, als der alte Bund. — Zu κρείττονος διαθήκης μεσίτης vgl. 7, 22 und die Auslegung dieser Stelle. Wie Moses die Gründung des alten Bundes durch Darbringung von Kälber- und Bocksblut vermittelt hat (9, 18—22), so Christus die des neuen Bundes durch Hingabe und Darbringung seines eigenen Blutes (9, 15—17). — ἥτις νενομοθέτηται]. Ὅς ist rein gegenständlich, ὅστις qualitativ (Krüg. §. 51, 8) = welcher als solcher, d. h. als das was er ist. Durch das Prädicat νενομοθέτηται wird auch dem neuen Bunde die sichere, feste, unverbrüchliche Stellung eines gesetzeskräftigen und -gültigen Institutes vindicirt. — ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις]. Der Verf. hat dabei nicht mehr Ps. 110, 4 im Auge, sondern entweder die Gesammtheit aller auf die N.-Tl. Heilszeit bezüglichen Verheißungen des A. T., oder was wahrscheinlicher ist, bloß die Weissagung des Jeremias C. 31, 31—34, mit der er im Folgenden (Vs. 7—13) sofort das hier Gesagte sowohl beweist wie erläutert. Der Plural ἐπαγγελίαι bezieht sich dann auf die verschiedenen, in dieser Weissagung beschlossenen Verheißungsmomente,

---

*) So bei sämmtlichen Uncialen, vielen Minuskk. und Vv.; — auch in der Grundstelle Exod. 25, 40 LXX. Die Rec. dagegen l. ποιήσῃς.

**) Das νῦν δέ der Rec. (nach B. und D[1].) muß der viel stärkern Bezeugung des νυνὶ δέ durch ℵ. A. D[2]. D[3]. E. K. L. etc. weichen.

***) Die Rec. l. nach ℵ[4]. B. D[3].: τέτευχε. Die oben vorgezogene LA. stützt sich auf ℵ[1]. A. D. K. L. etc.

wobei als die Hauptvorzüge des neuen vor dem alten Bunde die Innerlichkeit des erstern gegenüber der Aeußerlichkeit des letztern (Vs. 10. 11), und die Wesenhaftigkeit der keiner Erneuerung bedürftigen Versöhnung im N. T. gegenüber der schattenhaften und daher jährlich zu wiederholenden Versöhnung im A. T. hervortreten.

B. 2. Der Vorzug des neuen vor dem alten Bunde.

Cap. III, 7—13.

Weitere Ausführung und Begründung des in 8, 6 thematisch ausgesprochenen Gedankens.

Vs. 7—13: *Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν
δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος.* 8 *μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει Ἰδοὺ
ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον
Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν,* 9 *οὐ κατὰ
τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπι-
λαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς
Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, κἀγὼ
ἠμέλησα αὐτῶν, λέγει κύριος.* 10 *ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν δια-
θήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύ-
ριος, διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας
αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ
ἔσονταί μοι εἰς λαόν.* 11 *καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν
πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, λέγων Γνῶθι
τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου
αὐτῶν.* 12 *ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν, καὶ τῶν
ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.*
13 *ἐν τῷ λέγειν Καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ
παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*

7 Denn wenn jene erste (Stiftung) untadelhaft wäre, so würde
wohl nicht für eine zweite Platz gesucht werden. 8 Denn tadelnd
sagt er zu ihnen: „Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da werde
ich vollbringen für das Haus Israel und für das Haus Juda eine
neue Stiftung, 9 nicht gleich der Stiftung, die ich für ihre Väter
machte, als ich ihre Hand erfaßte, sie auszuführen aus dem Lande
Aegypten; denn sie blieben nicht in meiner Stiftung, so kümmerte auch
ich mich nicht um sie, spricht der Herr; 10 denn das ist die Stiftung,
die ich stiften werde für das Haus Israel nach jenen Tagen, spricht
der Herr, gebend meine Gesetze in ihren Sinn, und auf ihre Herzen
werde ich sie schreiben, und ich werde sein ihr Gott und sie werden
sein mein Volk. 11 Und nicht werden sie lehren ein Jeglicher seinen
Mitbürger und ein Jeglicher seinen Bruder, sprechend: Erkenne den
den Herrn! denn Alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum

Größten unter ihnen; 12 denn gnädig werde ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden und ihrer Uebertretungen nicht mehr gedenken. 13 Indem er sagt: „eine neue", hat er die erste für veraltet erklärt. Das Veraltende und Greisende ist aber dem Hinsterben nahe.

Vs. 7. — εἰ . . . ἦν] wie in 4, 8; 7, 11 und 8, 4. — ἡ πρώτη ἐκείνη], sc. διαθήκη Vs. 6. — ἄμεμπτος]. Untadelhaft war dieser Bund deshalb nicht, weil er seinem Zwecke (Herbeiführung der τελείωσις 7, 11. 18. 19) nicht genügen konnte. — οὐκ . . ἐζητεῖτο τόπος], sc. in der Heilsgeschichte.

Vs. 8. — μεμφόμενος γὰρ αὐτοῖς λέγει]. Grammatisch zulässig wäre freilich auch die Verbindung des αὐτοῖς*) mit μεμφόμενος, da dies Verbum auch den Dativ regiert, aber sie ist als sach- und zusammenhangswidrig zu verwerfen, obwohl sie noch neuerdings wieder von Del., Alf. und Maier vertheidigt worden ist. Denn durch μεμφόμενος γάρ will der Verf. seine Negation des ἄμεμπτος im vorigen Verse begründen. Dort bezieht sich der Tadel aber unzweifelhaft auf den Bund selbst, nicht auf die Personen, die zu ihm gehören. Auch kann für jene Auffassung nicht geltend gemacht werden, daß im Citate selbst ein Tadel über die αὐτοί, nirgends aber über den alten Bund selbst ausgesprochen sei, denn beides ist irrig. Die in Vs. 9 Getadelten sind ja eben nicht dieselben mit den αὐτοῖς in Vs. 8 (d. h. den Zeitgenossen des Jeremias), sondern sind die Väter derselben; — und der Bund ist allerdings getadelt: 1) in Vs. 8 schon durch die Verheißung eines neuen Bundes, wie der Verf. selbst in Vs. 13 erläutert, und 2) in Vs. 10 als ein bloß auf steinerne Tafeln, nicht ins Herz geschriebener. — Das Citat ist aus Jer. 31, 31—34 entlehnt nach den LXX (C. 38) mit geringen Abweichungen, wobei die Aenderung des διαθήσομαι in συντελέσω vielleicht absichtlich ist (Lün.), um den neuen Bund als einen vollendeten oder vollkommenen zu charakterisiren; das λέγει κύριος aber (statt φησὶν κύριος) sich auf den Cod. Alex. stützt. — ἡμέραι ἔρχονται], sc. die ἔσχαται ἡμέραι, vgl. zu 1, 1. — ἐπὶ τὴν οἶκον Ἰσραήλ]. Das Haus Israel ist das (eigentliche und nächste) Ziel, auf welches hin die Vollbringung dieses Bundes gerichtet ist.

Vs. 9. Es folgt nun die qualitative Entfaltung des Epithetons καινή, erst in negativer (Vs. 9), dann in positiver Haltung (Vs. 10). — ἣν ἐποίησα] LXX: ἣν διεθέμην. — τοῖς πατράσιν αὐτῶν]. Im Hebr. steht: אֶת־אֲבוֹתָם = mit ihren

*) Die von Lachm. bevorzugte L.-A. αὐτούς bei א[1]. A. D[1]. K. und einigen Minuskeln ist wahrscheinlich Correctur der Abschreiber, um den ihnen anstößig erscheinenden göttlichen Tadel des von Gott selbst eingesetzten A. Bundes um so sicherer auf die Angehörigen desselben wälzen zu können.

Vätern. Die LXX haben den bloßen Dativ gesetzt, womit die Wechselseitigkeit der Bundschließung beseitigt und dieselbe bloß als That Gottes für die Väter gekennzeichnet ist; vgl. die Bemerkung zu διαθήκη bei 7, 22. — ἐν ἡμέρᾳ], hebraisirende Ausdrucksweise für בְּיוֹם = zu der Zeit. Durch diese Zeitbestimmung wird der betreffende Bund als der mosaische charakterisirt. — ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν κ. τ. λ.]. Das ὅτι führt nicht einen Vordersatz ein, zu welchem κἀγὼ κ. τ. λ. den Nachsatz liefere, sondern motivirt den voranstehenden Satz: οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσι αὐτῶν damit, daß dieser Bund schon gleich in der ersten Zeit seines Bestehens sich als unkräftig gezeigt habe, das Volk auf der rechten Heilsbahn zu erhalten. Es ist der Abfall zu Kades-Barnea gemeint (Num. 14), in Folge dessen das Verwerfungsurtheil über das dermalige Geschlecht ausgesprochen wurde. — κἀγώ], nachdrucksvoller Gegensatz zu dem in οὐκ ἐνέμειναν liegenden αὐτοί.

Vs. 10. — ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη*)], αὕτη weist auf das Folgende hin und findet seine Entfaltung in dem Satze: διδοὺς νόμους μου κ. τ. λ.; — ὅτι aber dient auch der Motivirung des Vorigen, greift jedoch bis auf das συντελέσω . . . διαθήκην καινήν in Vs. 8 zurück. Es wird nämlich hier gezeigt, daß der dort angekündigte Bund wirklich ein neuer sei, indem seine gegensätzliche Verschiedenheit im alten Bunde beschrieben wird. — τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ] ist hier umfassender als in Vs. 8; — dort war es Specialbezeichnung der vom Reiche Juda getrennten 10 Stämme, hier ist es Gesammtname des A.-Tl. Bundesvolkes. — μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας]. Es können damit begreiflich weder die ἡμέραι in Vs. 8, noch auch die ἡμέρα in Vs. 9, sondern nur der zwischen diesen beiden Zeitpunkten liegende Zeitraum gemeint sein. Da somit außerhalb dieses Ausdrucks im Texte nichts vorliegt, auf welches das ἐκείνας zurückgeführt werden könnte, so bleibt nichts übrig, als die Bezüglichkeit aus ihm selbst zu entnehmen, also: nach jenen Tagen, die vergangen sein müssen, ehe die Tage kommen können, von denen Vs. 8 redete. — διδοὺς νόμους μου]. Statt des bloßen διδούς (Cod. Alex.) hat Cod. Vat. genauer: διδοὺς δώσω, wodurch auch die Incongruenz mit dem parallelen ἐπιγράψω gehoben ist. Doch ist auch das bloße διδούς durch Zusammenfassung desselben mit διαθήσομαι grammatisch zu rechtfertigen. — εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν], hebr. בְּקִרְבָּם = in ihr Inneres; διάνοια ist dasselbe, was wir gemeinhin Seele, Gemüth nennen, das innere (aber natürliche) Geistesleben im Gegensatz zum äußern Leibesleben. — ἐπὶ καρδίας]. Der Cod. Alex. der LXX

*) Lachm. schreibt ἡ διαθήκη (μου) nach A. D. E. Bei den LXX fehlt das μου im Cod. Alex. (hebr.: בְּרִית ohne Suffix).

liest ἐπὶ τὰς καρδίας, wonach καρδίας Acc. plur. ist. Für die Fassung als Gen. sing. spricht dagegen das hebr. Original: בְּלִבָּם־עַל, und die Analogie des synonymen εἰς τὴν διάνοιαν. In beiden Fällen wird ἐπὶ aber „auf" heißen, und dadurch das Herz als an Stelle der steinernen Tafeln des ersten Bundes tretend, gekennzeichnet sein. Ueber den Begriff καρδία vgl. zu 4, 12. — καὶ ἔσομαι εἰς θεόν]. Ueber εἶναι εἰς vgl. zu 1, 5. Auch im alten Bunde hat Gott schon verheißen, daß er ihr Gott und sie sein Volk sein sollten. Die Verheißung wird also hier für den neuen Bund nur wiederholt, aber daß sie wiederholt werden kann und muß, bezeugt, daß der alte Bund an sich sie nicht völlig und allseitig zu realisiren vermocht hat.

Vs. 11. Ist das Gesetz ins Herz geschrieben, so bedarfs nicht, daß Einer den Andern darin unterweise, oder damit ermahne. Zwar thut eine solche Belehrung allerdings auch noch jetzt im neuen Bunde Noth, — sonst hätte der Verf. ja seinen Brief nicht zu schreiben gebraucht. Aber die Weissagung hat die Vollendungszeit des Reiches Gottes, die συντέλεια des neuen Bundes (Vs. 8) ins Auge gefaßt. — καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν], vgl. Win. §. 56, 3): „Das verstärkende οὐ μὴ (von dem, was auf keine Weise geschehen wird oder soll) wird im N. T. am gewöhnlichsten mit Conj. Aor. construirt," bei den Classikern freilich nur (Krüg. §. 53, 7, 6): „insofern eine vergangene oder doch concentrirt zu denkende Handlung vorgestellt wird," was auf unsere St. keine Anwendung zuläßt, wo vielmehr eine Hinweisung auf die Zukunft vorliegt. „Aber", sagt Win. l. c., „der Conj. Aor. ist ja überhaupt im Sinne des Fut. bei den Späteren so gewöhnlich geworden." — ἕκαστος τὸν πολίτην κ. τ. λ.] So liest auch der Cod. Vat. und die meisten übrigen Handschriften der LXX, während Cod. Alex. im ersten Gliede ἀδελφόν und im zweiten πλησίον hat*). — ἀπὸ μικροῦ]. In den LXX steht noch αὐτῶν dabei**). Nach hebr. Weise hat der Positiv hier die Geltung des Superlativs. Μικρός und μέγας können in gegensätzlicher Nebeneinanderstellung ebensowohl auf die Lebensstellung (= Gering und Vornehm), wie auf das Lebensalter (= Jung und Alt) bezogen werden.

Vs. 12 geht begründend auf die Verheißung: ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν κ. τ. λ. in Vs. 11 zurück: Ein wirkliches und rechtes Bundesverhältniß zwischen Gott und den Menschen ist nur auf der Basis der Sündenvergebung möglich. — ἵλεως] attische Form

---

*) Die Rec. liest auch an unserer St. πλησίον statt πολίτην, aber gegen das Zeugniß aller Uncialhandschriften, der meisten Minuskeln, Uebers. u. Kov.

**) Die Rec. hat ebenfalls αὐτῶν, aber es fehlt in א. A. B. D[1]. K., mehreren Minuskeln und Uebers.

für das gewöhnliche ἵλαος. — Diese Worte καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν fehlen im Hebr. und bei den LXX*).

Vs. 13. Der Verf. setzt hier seine eigene Argumentation wieder fort, indem er aus dem Citate dasjenige Resultat zieht, durch welches sich seine Behauptung in Vs. 7. 8, daß der alte Bund nicht ἄμεμπτος sei, am schlagendsten rechtfertigt. — ἐν τῷ λέγειν]. Als Subjectsacc. ist τὸν Θεόν zu ergänzen. — πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην], sc. διαθήκην. Das Verbum παλαιοῦν hat im Activum die Bedeutung: alt machen, oder wie hier: für alt (veraltet) erklären, im Passivum: alt gemacht werden, altern, veralten (so 1, 11). — τὸ δὲ παλαιούμενον] ist nicht (Lün.) Medium, sondern (wie auch in 1, 11) Passivum = das alt Gemachte, für alt Erklärte, das Alternde, Veraltende. — καὶ γηράσκον], Steigerung des voranstehenden παλαιούμενον. — ἐγγὺς ἀφανισμοῦ]. Der Ausdruck gilt zunächst von der Zeit des Jeremias, läßt also an sich es unbestimmt, ob der Verf. den ἀφανισμός zur Zeit, wo er selbst schrieb, schon als eingetreten, oder als in nächster Nähe noch bevorstehend ansah. Die Entscheidung wird nicht sowohl davon abhängen, ob der Verf. noch **vor**, oder erst **nach** der Zerstörung Jerusalems durch Titus schrieb, — als wodurch auch der letzte Schein des Bestehens des alten Bundes zerstört wurde —; sondern vielmehr davon, ob er an den ἀφανισμός seines **Wesens** gedacht habe, der mit der Stiftung des neuen Bundes, also nach 9, 15 ff. mit dem Versöhnungstode Christi eintrat, oder an den ἀφανισμός seiner äußeren **Erscheinung**, der erst mit der Zerstörung Jerusalems eintrat. Nach 9, 8—10 ist Ersteres anzunehmen, vgl. auch zu 9, 1.

B. 3. Die Schattenhaftigkeit des alttestamentlichen Heiligthums und seines Gottesdienstes.

Cap. IX, 1—10.

Weitere Ausführung des in 8, 5 thematisch ausgesprochenen Gedankens.

Cap. IX, 1—5: *Εἶχεν μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν. 2 σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη, ἐν ᾗ ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, ἥτις λέγεται ἅγια. 3 μετὰ δὲ τὸ δεύτερον κατα-*

---

*) Sie fehlen auch an unserer St. bei א[1]. B. 17. 23. Vulg. u. a. späteren Ueberss., sind aber durch die überwiegende Autorität von א[4]. A. D. E. K. I. und vieler Minuskeln geschützt. Daß sie in der LXX fehlen, macht die Unwahrscheinlichkeit der Annahme einer späteren Glosse nur um so größer; während ihr späterer Ausfall sich leicht daraus erklärt, daß das Auge der Abschreiber bei dem zwiefachen αὐτῶν im Versehen von dem ersten auf das zweite übersprang.

πέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, 4 χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ, ἐν ᾗ στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, 5 ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβὶμ δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον· περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος.

1 Es besaß nun zwar auch die erste (Stiftung) Rechte des Gottesdienstes und das weltliche Heiligthum; 2 denn ein Zelt wurde aufgerichtet, das vordere, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlegung der Brote, welches genannt wird Heiliges; 3 hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, welches genannt wird Allerheiligstes, 4 habend einen goldenen Räucheraltar und die Lade der Stiftung, überzogen allseitig mit Gold, in welcher ein goldener Krug war, habend das Manna, und der Stab Aaron's, der geknospet hatte, und die Tafeln der Stiftung; 5 oberhalb derselben aber Herrlichkeits-Cherubim, beschattend den Sühnethron, — wovon im Einzelnen jetzt nicht zu reden ist.

Vs. 1. Εἶχεν . . . ἡ πρώτη*)], sc. διαθήκη, zurückweisend auf 8, 13 und von da auf 8, 8. Das die Dauer in der Vergangenheit ausdrückende Imperf. wählt der Verf. nicht (Thol.), weil er das ursprüngliche, vollständige Heiligthum im Gegensatz zum herodianischen Tempel (dem die Bundeslade mit Zubehör Vs. 4. 5 fehlte) beschreiben will, sondern weil die πρώτη διαθήκη, welche schon zu des Jeremias Zeit ἐγγὺς ἀφανισμοῦ war (8, 13), seitdem durch die Stiftung der καινὴ διαθήκη (9, 15) schon dem ἀφανισμός anheimgefallen ist. — μὲν οὖν καὶ]. Das in 8, 6—13 Gesagte soll vor dem Mißverstand geschützt werden, als ob der alte Bund an sich nichtig und eitel sei, während doch der Werth und die Bedeutung desselben für die vorchristliche Zeit, als eines von Gott verordneten und getragenen vollständig anerkannt werden muß. Das μέν, mit welchem der Vers eingeführt wird, fordert ein gegensätzliches δέ, das jedoch nur implicite vorhanden ist. Für τό τε ἅγιον liegt es schon in dem prädicativen Zusatz κοσμικόν, für die δικαιώματα λατρείας findet es seine Entfaltung in Vs. 8—10: Der alte Bund hatte auch sein Heiligthum, aber es war ein bloß kosmisches, und er hatte seine δικαιώματα, aber es waren bloß δικαιώματα σαρκός (Vs. 10). — δικαιώματα λατρείας]. Das letztere dieser beiden Worte coordinirt sich nicht (Luth.) dem ersteren als accus. plur., obwohl dies grammatisch auch zuläßig ist, sondern subordinirt sich demselben als gen. sing.,

*) Die Rec. liest: ἡ πρώτη σκηνή gegen alle Uncialhandschriften, viele Minuskeln, Ueberss. u. Kvv., — und durchaus zusammenhangs- und sinnwidrig, sowohl in Beziehung auf das Voranstehende, wie das Nachfolgende, besonders Vs. 2 a.

denn daß der Verf. nicht an die Gesammtheit der A.-Tl. δικαιώματα, sondern nur an diejenigen unter ihnen, die den Gottesdienst betreffen, denke, zeigt die weitere Entwickelung seiner Gedanken in Vs. 6 ff. Ueber λατρεία vgl. zu 8, 5. Daß hier der priesterliche Gottesdienst insbesondere gemeint sei, mit Ausschluß des laicalen, erweist sich ebenfalls aus Vs. 6 ff. Fälschlich übersetzt die Vulg.: justificationes culturae, denn δικαίωμα heißt nicht ein Recht- oder Gerechtmachendes, sondern ein Recht- oder Gerechtgemachtes, insonderheit hat es den Begriff des Gesetzeskräftiggemachten, und entspricht bei den LXX den hebräischen Worten מִשְׁפָּט, חֹק, חֻקָּה, פִּקּוּדִים u. a. Also, daß die A.-Tl. λατρεία jure divino bestanden habe, will der Ausdruck besagen. Und wie durch solche δικαιώματα für das Wie und Was dieses Gottesdienstes, so war durch τό τε ἅγιον κοσμικόν] auch für das Wo desselben gesorgt. Aeußerst gezwungen und ohne Zusammenhang mit dem Vorigen faßt Hofm. II, 1, 408 diese Worte nicht als zweites Object, sondern als zweites Subject des Satzes. Zur Stellung der Worte vgl. Krüg. §. 50, 11: „Wenn bei einem Subst., das den Artikel hat, das Adjectiv diesem vorangeht, oder ohne wiederholten Artikel dem Subst. folgt (wie hier), so steht es prädicativ. Der vorangestellte Begriff ist der betontere" (gegen Lün.), — also: Der alte Bund hatte auch (gleich dem neuen) sein Heiligthum, aber dasselbe war (nicht wie das des neuen Bundes ein überweltliches 8, 2, sondern) ein weltliches. Dadurch erklärt sich auch die Hinzusetzung des (bei δικαιώματα nothwendig fehlenden) Artikels: das Heiligthum, das er besaß, war ein weltliches. Κοσμικὸς ist (wie in Tit. 2, 12) gleichbedeutend mit ἐπίγειος; sein Gegensatz ist ἐπουράνιος. Vgl. 8, 2: ἡ σκηνὴ, ἣν ἔπηξεν ἄνθρωπος, 9, 11: ἡ σκηνὴ χειροποίητος und 9, 24: τὰ χειροποίητα ἅγια. Irdisch aber ist dies Zelt, weil es auf Erden sich befindet, aus irdischen Stoffen bereitet ist, und an dem Charakter der Vergänglichkeit alles Irdischen participirt. Die Auffassung, daß der Verf. bei seinem τό τε ἅγιον κοσμικόν nur an die mosaische Stiftshütte mit Ausschluß des Tempels denke, muß abgewiesen, und dagegen behauptet werden, daß er (entsprechend dem allgemein gehaltenen Ausdrucke ἅγιον) in Vs. 1 das A.-Tl. Heiligthum in genere meine, und daß, wenn er in Vs. 2 allerdings, wie der Aor. κατεσκευάσθη zeigt, zunächst nur die mosaische Stiftshütte im Auge hat, er sie doch nur nach ihrem Wesensbestande beschreiben wolle, der auch in den drei aufeinanderfolgenden, an ihre Stelle tretenden Tempeln sich unverändert wiedergefunden. Denn bei jener Auffassung müßte man ihm auch den Unverstand aufbürden, daß das Bestehen des alten Bundes von dem Bestehen der mosaischen Stiftshütte als solcher abhängig gewesen, und schon durch den salomonischen Tempelbau antiquirt worden sei.

Vs. 2. Mit Uebergehung des Vorhofs beschreibt der Verf. in Vs. 2—5 nur das eigentliche Bundeszelt, aus Heiligem und Allerheiligstem bestehend, weil nur diese beiden Stätten ihm hier als Unterlage für seine nachfolgenden Erörterungen bedeutsam sind: das Heilige als παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα (Vs. 9) und die hohenpriesterliche Durchgangsstätte zum Allerheiligsten (Vs. 11), das Allerheiligste als schattenhaftes Abbild der Functionsstätte des N.-Tl. Hohenpriesterthums (Vs. 24). — σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη]. Der Verf. bezeichnet die beiden bloß durch einen Vorhang getrennten Heiligthumsstätten als zwei Zelte, deren ersteres er als das vordere ἡ πρώτη nennt, — eine Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch, die schwerlich bloß auf Nachlässigkeit des Ausdrucks beruht, sondern wahrscheinlich aus den Vs. 8. 11 angedeuteten Anschauungen hervorging. — ἐν ᾗ]. Zu ergänzen ist, entsprechend dem Präteritum κατεσκευάσθη, und der Thatsache Rechnung tragend, daß die mosaische Stiftshütte als solche, von der das κατεσκευάσθη gilt, zur Zeit des Verf. nicht mehr bestand, nicht (Lün.) ἐστίν, sondern ἦν. — ἥ τε λυχνία], der siebenarmige goldene Leuchter, vgl. Ex. 25, 31—39 und 37, 17—24. — καὶ ἡ τράπεζα], vgl. Exod. 25, 23—28 und 37, 10—15. — καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων], d. h. der sog. Schaubrote, die auf der τράπεζα in zwei Reihen ausgebreitet oder, was wahrscheinlicher, in zwei Schichten aufgehäuft wurden, vgl. Ex. 25, 30 und Lev. 24, 5—9. Πρόθεσις heißt das Auslegen der Brote, weil sie ἔναντι κυρίου, לִפְנֵי יהוה ausgelegt wurden; πρόθεσις ist übrigens nicht (Del.) das griechische Wort für מַעֲרֶכֶת (= Reihe oder Schicht), wenn auch in 2 Chron. 13, 11 die LXX es fälschlich so übersetzt haben (in Ex. 24, 5 übersetzen sie richtiger: θέμα), denn πρόθεσις drückt einen activen, keinen passiven Begriff aus. — ἥτις], sc. σκηνὴ ἡ πρώτη. Ueber ὅστις im Unterschiede von ὅς vgl. zu 8, 6. — λέγεται ἅγια]. Das Präsens λέγεται erklärt sich daraus, daß dies Zelt nicht bloß damals, als es noch bestand, so hieß, sondern auch jetzt, wo es nicht mehr besteht, so heißt; ἅγια aber ist die griech. Uebersetzung des hebr. Abstractums קֹדֶשׁ, demnach als neutr. pl., nicht als fem. sing. (= קְדוֹשָׁה) zu fassen. Das Fehlen des Artikels vor ἅγια und vor ἅγια ἁγίων in Vs. 3 zeigt, daß der Verf. beide Namen als eine Art nomina pr. ansieht. — Auffallend ist die Nichterwähnung des Räucheraltars, der nicht nur ein wesentliches, sondern geradezu das wesentlichste Geräth des Heiligen war, indem er zu der Bestimmung als Räuchergeräth auch noch die wichtigere Bestimmung als Sühngeräth hatte, und dadurch als Steigerung des Brandopferaltars im Vorhofe, und als Vorstufe der Kapporeth im Allerheiligsten gekennzeichnet ist (Lev. 4, 7. 18 u. ö.; Exod. 13, 10). Vergeßlichkeit kann daher unmöglich der Grund dieser Nichterwähnung sein, zumal aus Vs. 4 sich ergiebt, daß

der Verf. den Rauchaltar deshalb nicht unter den Geräthen des Heiligen erwähnt, weil er ihn den Geräthen des Allerheiligsten zuweist.

Vs. 3. — μετά], hier räumlich, sonst im N. T. nur zeitlich. — τὸ δεύτερον καταπέτασμα], d. h. nicht der Vorhang, der das Heilige gegen den Vorhof abschloß (Ex. 26, 36: מָסָךְ, ἐπίσπαστρον, sonst aber auch von den LXX häufig καταπέτασμα genannt, z. B. Ex. 26, 37; 38, 18 u. ö.), sondern derjenige, der das Allerheiligste vom Heiligen trennte (פָּרֹכֶת Ex. 26, 31 ff.). — ἅγια ἁγίων], Uebersetzung des hebr. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים und die stärkste Umschreibung des Superlativs.

Vs. 4. — χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον]. Die älteren Ausleger haben dabei meist an ein goldenes Rauchfaß gedacht, mit welchem der Hohepriester am großen Sühnfeste im Allerheiligsten geräuchert habe (Lev. 16, 12). Aber dies heißt in den LXX nicht θυμιατήριον, sondern πυρεῖον, war auch nicht ein goldenes Rauchfaß, sondern ein ehernes, schaufelartiges Kohlenbecken (hebr. מַחְתָּה, vgl. Ex. 27, 3). Auch blieb es nicht im Allerheiligsten, wie doch das ἔχουσα fordert, sondern wurde irgendwo außerhalb des Zeltes verwahrt, und vom Hohenpriester am gr. Versöhntage in das Allerheiligste hinein- und auch wieder herausgebracht. Ebenso unzulässig ist die Auffassung, welche Stier (nach Fr. v. Meyer's Vorgang) mit gewohnter Zuversicht geltend zu machen sucht, nach welcher in Ex. 30, 34—38 die Lösung des Räthsels liegen soll: das goldene θυμιατήριον sei nämlich ein stetiglich im Allerheiligsten stehender, stets duftender Räuchernapf gewesen, gefüllt mit dem heiligen Räucherpulver, das auch kalt Wohlgeruch ausströme. Zwar sei in Ex. 30, 36 nur gesagt, daß von diesem Pulver „vor das Zeugniß", d. h. vor die Bundeslade, die das Zeugniß (die Gesetzestafeln) enthielt, gethan werden solle, aber dies sei doch gewiß nicht ohne Gefäß oder Napf geschehen, „der h. Geist nenne uns hier noch, wo zum letztenmale in der h. Schrift die Geräthe des Heiligthums verzeichnet würden, zum erstenmal ausdrücklich dieses Räuchergefäß, damit unsere Kunde vom Heiligthum vollständig sei." Aber לִפְנֵי הָעֵדֻת bezeichnet hier wie 40, 5 nicht das Allerheiligste, sondern das Heilige. An einen kalten Riechnapf ist aber nicht zu denken, weil das bezügliche Pulver in mehreren seiner Bestandtheile nur durch Brennen zum Duften kommt, und der Name θυμιατήριον ebenfalls nur von einem Räuchergeräth, nicht aber von einem kalt duftenden Rauchnapfe gebraucht sein kann. Gegen beide Deutungen gemeinsam gilt aber 1) daß θυμιατήριον, welches an sich nach seiner Adjectivform allerdings jedes zum Räuchern dienende Geräth bezeichnen kann, bei den späteren Hellenisten Philo und Josephus, sowie bei Clemens Alex., Origenes 2c. (die Belege bei Bleek) stehende Bezeichnung des Rauchaltars ist, obwohl die LXX, das hebr. מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת

wörtlich wiedergebend, θυσιαστήριον θυμιάματος übersetzen, oder ihn χρυσοῦν θυσιαστήριον nennen; — und 2) daß bei der Aufzählung der Geräthe des Heiligen in Vs. 2 der Rauchaltar übergangen ist. Es unterliegt daher mit Recht den neuesten Auslegern (mit Ausnahme Alford's, der noch am Rauchfaß festhält) keinem Zweifel, daß unser Verf. den Rauchaltar gemeint habe, und denselben entweder irrig im Allerheiligsten statt im Heiligen stehend, — oder aber, wenn auch als im Heiligen stehend, doch nicht als zu ihm, sondern als zum Allerheiligsten gehörig sich gedacht habe. Jenes behaupten Bl., de W., Lün., Kluge u. A., dieses Ebr., Del., Riehm 490, Moll, Maier. Jede unbefangene Exegese wird sich aber unbedingt, wie sogleich des Weiteren erwiesen werden soll, für Ersteres entscheiden müssen. — Auffallend ist auch das Fehlen des Artikels vor χρυσοῦν θυμιατήριον. Indeß hat der substantivische Begriff durch das vorangestellte Adjectiv seine es von dem kupfernen Vorhofsaltar unterscheidende Bestimmtheit erhalten. — καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης], vgl. Exod. 25, 10 ff. und 37, 1 ff. — περικεκαλυμμένην], prädicativ und daher ohne Artikel wie κοσμικόν in Vs. 1. — ἐν ᾗ] geht auf κιβωτός. — στάμνος χρυσῆ], vgl. Exod. 16, 32—34. Die LXX gebrauchen στάμνος als Mask., unser Verf. als Fem. Daß der Krug ein goldener gewesen, ist willkürliche Ausmalung der LXX. Ueber den Aaronsstab vgl. Num. 17, 16 ff. (bei Luth. 18, 1 ff.). Krug und Stab sieht der Verf. irrig als in der Bundeslade aufbewahrt an, vgl. unten Erl. II. — καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης], die steinernen Gesetzestafeln mit dem Dekalog, vgl. Ex. 25, 16; 24, 12; 32, 15. 16. 19; 34, 1. 4. 28. 29.

I. Gegen die bei manchen Neueren beliebte Auffassung, daß unser Verf. sich den Räucheraltar als im Heiligen stehend, aber zum Allerheiligsten gehörig gedacht habe, sprechen mit zwingender Beweiskraft folgende in unserem Texte selbst vorliegende Thatsachen: 1) Durch die Eingangsworte: μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα ist die nachfolgende Aufzählung des Inhalts des Allerheiligsten von der voranstehenden Aufzählung der im Heiligen enthaltenen Geräthe so stark und bestimmt, wie nur möglich, geschieden; 2) dadurch, daß dem χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον ohne Weiteres hinzugefügt ist: καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης wird es unmöglich, dem gemeinsamen ἔχουσα für das Erstere eine andere Bedeutung als für das Zweite zu vindiciren, und jenes auf ein draußen Stehen, dieses auf ein drinnen Stehen zu beziehen; 3) das eine Zeile weiter folgende στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα zeigt wie der Verf. sein ἔχουσα θυμιατήριον gemeint hat, und daß das zweimalige ἔχουσα mit dem zweimaligen ἐν ᾗ gleichbedeutend ist, welches letztere er unmöglich im Raume weniger Zeilen viermal nacheinander setzen konnte, ohne der Rede eine beispiellos unerträgliche Monotonie zu geben.

Diesen Daten gegenüber sind die zum Theil nicht ungewichtigen Argumente, womit man die gegnerische Auffassung zu stützen versucht hat, doch ganz ohnmächtig. Es sind folgende: 1) Man arripirt Bleek's Argument: „Der Verf. betrachtet das Allerheiligste ohne den Vorhang als Symbol des himmlischen Heiligthums, und hatte also ein Interesse, den Rauchopferaltar,

dessen Rauchopfer das Symbol der Gebete der Heiligen sind, zum Allerheiligsten zu rechnen" zu Gunsten der eigenen Auffassung. „So verhält es sich, sagt Del., wirklich. Nicht bloß die N.-Tl. Schrift, sondern auch die A.-Tl. weiß von einem himmlischen Räucheraltar (Apok. 8, 3; Jes. 6, 6), welcher das jenseitige Gegenbild des irdischen מִזְבַּח הַזָּהָב. Bei der Zugehörigkeit dieses gegenbildlichen Altars, durch dessen zerrissenen Vorhang Christus eingegangen, lag es dem Verf. nahe, auch den schattenbildlichen Altar dem Allerheiligsten zuzuweisen, was um so eher geschehen konnte, als die Stellung dieses Altars zwischen Tisch und Leuchter unmittelbar vor der durch den Vorhang des Allerheiligsten von ihm getrennten Kapporeth auf eine solche Zugehörigkeit hinwies." Allein hätte der Verf. dies in dem von Del. gemeinten Sinne gethan, so würde er wohl bei Vs. 2 den Rauchaltar zuletzt genannt, und durch eine darauf hinweisende Bemerkung sich den Uebergang zu Vs. 3 gebahnt haben. Auch beweist dies Argument zu viel, und darum nichts. Denn es kann nicht geleugnet werden (und auch Del. läßt sich ein beinahe dahin lautendes Zugeständniß entschlüpfen), daß wenn man dem Räucheraltar eine Zugehörigkeit zum Allerheiligsten zuschreibt, man dem Leuchter und dem Schaubrottisch ebenfalls eine solche, wenn auch nicht so hoch gesteigerte Zugehörigkeit zu demselben nicht füglich absprechen kann; denn, sagt Del., „die Brote liegen auf dem Tische, daß der zwischen den Cherubim Thronende sie schaue," ebenso wie auf dem Altar Räucherwerk brennt, und Sühneblut an seine Hörner gestrichen wird, damit der zwischen Cherubim Thronende es schaue, und als das, was es abschattet, acceptire. — 2) Man beruft sich darauf, daß auch in 1 Kön. 6, 22 eine ganz ähnliche Ausdrucksweise vorliege, indem dort der Rauchaltar als הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר, d. i. der zum Adyton gehörige Altar heiße. Zunächst muß aber bemerkt werden, daß dies keinen Einfluß auf die vermeintlich gleiche Ausdrucksweise unseres Verf. gehabt haben kann, da er das A. T. nur in der LXX-Uebersetzung las, dort aber statt der angegebenen hebr. Worte steht: ὅλον τὸ ἔσω τοῦ δαβίρ, also jede Spur von Analogie verwischt ist. Dann ist es aber auch ein Irrthum, wenn man behauptet, der hebr. Ausdruck הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר congruire vollständig mit dem griech. δαβὶρ ἔχων θυμιατήριον, denn letzterer drückt nur eine Zugehörigkeit durch Besitz aus, der erstere kann aber auch jedwede andere Beziehung ausdrücken, namentlich und insbesondere die Richtung nach dem Dabir hin, oder die locale Stellung zu dem Dabir, so daß der Ausdruck gleichbedeutend ist mit לִפְנֵי הַדְּבִיר, was hier auch ohne allen Zweifel gemeint und hinzugefügt ist, um ihn von dem Altar des Vorhofs zu unterscheiden. — 3) Man meint (Ebr., Riehm): „daß täglich geräuchert wurde, mußte ein so gesetzeskundiger Mann, wie es unser Verf. unstreitig ist, jedenfalls wissen; hätte er nun jene Ansicht wirklich gehabt, wie hätte er in 9, 7 so nachdrücklich hervorheben können, daß allein der Hohepriester, und zwar nur einmal im Jahre das Allerheiligste betreten durfte?!" Allein war er einmal aus irgendwelchen Gründen zu der Ansicht gelangt, daß der goldene Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden, so mußte er als verständiger Mann natürlich auch meinen, daß der Hohepriester auf demselben nur einmal im Jahre räuchere; und wenn er, was allerdings mehr als wahrscheinlich ist, wußte, daß auch die gemeinen Priester täglich ins Heilige gingen, um daselbst zu räuchern (vgl. Luk. 1, 8—10), so ist das mit seiner Ansicht von der Stellung des Rauchaltars im Allerheiligsten auch nicht unverträglich, denn die Priester hätten im Heiligen auch ohne Altar eben so gut räuchern können, wie der Hohepriester nach dem wahren Thatbestande am Versöhnfeste ohne Altar im Allerheiligsten räucherte. — 4) Verwandt mit diesem letztgenannten Argumente ist die Behauptung, es sei völlig undenkbar, daß ein in der h. Schrift des A. T. so wohl bewanderter Mann nicht gewußt haben sollte, daß der Rauchaltar nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen stand. Ich gestehe gern, daß dies Argument auch mir schwer auf dem Gewissen

liegt, aber es vermag doch nicht, mir das noch stärkere Gewicht der klaren Worte in Vs. 4 vom Gewissen zu wälzen.

Aber ist denn ein solcher Irrthum für einen Mann, wie wir unsern Verf. uns zu denken haben, wirklich so ganz undenkbar, so völlig unbegreiflich, wie man behaupten zu müssen meint? Ein Mann, wie Apollos, in Alexandrien geboren und erzogen, nur unter Hellenisten lebend und wirkend, konnte, scheint es, doch auch wohl allgemeinhin in der Schrift sehr wohl bewandert sein und als solcher in Ansehen stehen, auch wenn er das ganze minutiöse, an Schwierigkeiten so reiche Detail in der Beschreibung der Stiftshütte und des salomonischen Tempels nicht vollständig beherrschte, Einzelnes daraus mißverstanden und Anderes darin übersehen hatte; zumal sich mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, wie er zu solchem Mißverständniß gekommen sein mag. Das Räuchern im Cultus galt nämlich unserm Verf. ohne Zweifel, wie dem ganzen A. u. N. T. (Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8; 8, 3. 4; vgl. Lev. 16, 12. 13; Num. 16, 46. 47; Jes. 6, 3. 4; Luk. 1, 10) als Symbol des Gebetes und der Fürbitte. Er dachte sich die hohepriesterliche Function Christi im Himmel, als dem wesenhaften Gegenbilde des schattenhaften irdischen Allerheiligsten, nicht bloß als eine einmalig sühnende, sondern auch als eine fortwährend fürbittende (7, 25). Von einer sühnenden oder fürbittenden Function des in den Himmel erhöhten Christus außerhalb des himmlischen Allerheiligsten in einer dem Heiligen der Stiftshütte entsprechenden Oertlichkeit weiß er nichts; Letzterer schreibt er (nach 9, 11) nur die Bedeutung einer Durchgangsstätte für das Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste zu. Dem entsprach auch, was er in Lev. 16 von den Functionen des A.-Tl. Hohenpriesters im irdischen Heiligthum las: Derselbe geht durch das Heilige, ohne dort zu fungiren, bloß hindurch, und verrichtet dann im Allerheiligsten die hohepriesterliche Räucherung und Blutsprengung. Was er aber demnächst, nachdem er das Allerheiligste wieder verlassen, im Heiligen und im Vorhof that, kann für unsern Verf. in dem hohenpriesterlichen Thun Christi kein Analogon mehr haben (denn Christus ist ja nach seiner Himmelfahrt nicht wieder auf die Erde zurückgekehrt), hatte aber auch an sich keine Bedeutung mehr für die Sühnung der G e m e i n d e, die ja an der Kapporeth im Allerheiligsten so vollkommen, wie der alte Bund sie überhaupt darzustellen vermochte, vollzogen war (und wahrlich keiner Ergänzung oder Verstärkung mehr durch Blutsprengung an den g e r i n g e r e n Sühngeräthen des Heiligen und Vorhofs bedurfte), sondern hatte nur für die Sühnung d. i. Reinigung der betreffenden Geräthe selbst Bedeutung. Beachten wir dazu weiter noch, daß Lev. 16 ausdrücklich des hohenpriesterlichen Räucherns im Allerheiligsten erwähnt, nirgends aber, weder beim Eingehen noch bei der Rückkehr des Hohenpriesters, eines Räuchern im Heiligen gedenkt (wie es denn auch wirklich n i c h t stattfand, vgl. Exod. 30, 10), so ist es ja wohl nicht undenkbar, daß unser Verf. sich deshalb den Räucheraltar als im Allerheiligsten, wo der Hohepriester wirklich räucherte, und nicht im Heiligen, wo keine hohepriesterliche Räucherung stattfand, stehend dachte. Hatte er aber einmal aus Lev. 16, welches für seinen Gedankenkreis das wichtigste und bedeutungsvollste Capitel des ganzen A. Ts. war, diese Ansicht sich gebildet, so konnte er bei einer vielleicht flüchtigern Lesung von Exod. 25—31 und Exod. 35—40 (Anordnung und Ausführung des Baues der Stiftshütte) diese Ansicht auch dort durch Mißverständniß mehrerer demselben ausgesetzten Stellen wiederfinden, und durch Uebersehen der einzigen Stelle, die ihn bei näherer Betrachtung des Irrthums hätte überführen m ü s s e n, nämlich Exod. 30, 7—8 (wonach Aaron t ä g l i c h zweimal auf dem Räucheraltar räuchern soll) bei ihr beharren. Da wo ex professo die Anfertigung der Geräthe des Heiligen (nämlich der ἔξωθεν τοῦ καταπετάσματος aufzustellenden) anbefohlen wird, in Exod. 26, 35, sind bloß Tisch und Leuchter genannt, gerade so wie unser Verf. in Vs. 2 nur Tisch und Leuchter nennt.

Und da wo der Anfertigung des Räucheraltars nachträglich gedacht wird, in Exod. 30, 1 ff., und wo sonst noch von ihm die Rede ist, sind die ausdrücklichen Angaben über seine Stellung der Art, daß (zumal bei vorgefaßter Meinung) ein Mißverständniß derselben nicht undenkbar erscheint. So wenn Ex. 40, 6 seine Stellung als ἐναντίον τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου angegeben wird, oder in Lev. 4, 7; 16, 12. 18 als ἔναντι oder ἀπέναντι κυρίου. Und selbst Exod. 30, 6: θήσεις αὐτὸ ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος τοῦ ὄντος ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τῶν μαρτυρίων (vgl. Ex. 40, 26) konnte bei der schwankenden Geltung des ἀπέναντι so gefaßt werden, daß der Altar nicht diesseits, sondern jenseits des Vorhanges ἀπέναντι αὐτοῦ stehen solle, um so eher, als hinzugefügt ist: ἐν οἷς γνωσθήσομαι αὐτοῖς. Und dürfte man annehmen, daß der Verf. das alte Test. auch hebräisch gelesen, so könnte auch ein Mißverständniß des אֲשֶׁר לַדְּבִיר in 1 Kön. 6, 22 zur Befestigung des Irrthums mitgewirkt haben. — Ueber die Meinung, daß nicht die mosaische Stiftshütte und der jerusalemische Tempel in 9, 1—5 beschrieben werde, sondern der jüdische Tempel zu Leontopolis vgl. Einl. §. 5, 5.

II. Nach der Auffassung des Verf. befanden sich nicht bloß die Gesetzestafeln, sondern auch der Mannakrug und der Aaronsstab innerhalb der Bundeslade. Derselben Ansicht sind die Gemara und viele Rabbinen (vgl. Wetstein ad h. l.). Ja sie ist neuerdings noch von Ebr., Riehm 490, und Maier als die richtige vertheidigt worden, aber entschieden mit Unrecht. Denn während nach Ex. 25, 16 die Gesetzestafeln אֶל־הָאָרֹן (LXX: εἰς τὴν κιβωτόν) gelegt waren, ist der Mannakrug nach Ex. 16, 33. 34, und gleicherweise der Aaronsstab Num. 17, 25 לִפְנֵי יְהוָה oder לִפְנֵי הָעֵדוּת gelegt worden. Nach Maier soll zwar 1) die letztgenannte Formel wenigstens sich besser für die inhaltliche Fassung eignen, denn buchstäblich genau drücke sie eine Lage unmittelbar vor dem Zeugnisse aus, und diese hätten die Gegenstände nur gehabt, wenn sie innerhalb der Lade lagen; ferner ergäbe sich dasselbe 2) auch aus Num. 4, wo beim Abbruch des Lagers alles zur Stiftshütte Gehörige, selbst die Zangen, Lichtputzen u. dgl. einzeln genannt, des Mannakruges aber gar nicht gedacht sei, was nur erklärlich, wenn derselbe innerhalb der Lade sich befand, — und 3) aus 1 Kön. 8, 9 und 2 Chron. 5, 10, wonach bei der Transplantation der Bundeslade in den salomonischen Tempel sich in derselben nur (רַק) die zwei steinernen Tafeln befunden hätten, was voraussetze, daß früher mehr darin gewesen. Allein in Ex. 30, 36 wird schwerlich gemeint sein, daß das h. Räucherpulver unmittelbar vor den Gesetzestafeln innerhalb der Bundeslade aufbewahrt werden solle, und fast ebenso unwahrscheinlich ist es, daß nach Num. 17, 19 alle 12 Stäbe am Abend in die Bundeslade gelegt und am Morgen wieder herausgeholt worden seien; vgl. auch noch Ex. 27, 21. Die Nichterwähnung des Mannakruges in Num. 4 beweist aber nichts, — denn auch anderer wichtigen Dinge, z. B. des im Heiligen aufzubewahrenden Vorraths von h. Oel (Ex. 27, 20 f.) und h. Räucherpulver (Ex. 30, 34 ff.) wird dort nicht gedacht; eben so wenig beweisend ist das רַק in 1 Kön. 8, 9; — während andererseits das Abhandengekommensein des Mannakruges und Aaronsstabes (wahrscheinlich bei den mehrfachen Translocationen der Stiftshütte und der vieljährigen Isolirung der Bundeslade von derselben in der vorsalomonischen Zeit) jedenfalls bei unserer Auffassung viel begreiflicher ist, als bei der gegentheiligen.

Vs. 5. — ὑπεράνω δὲ αὐτῆς], sc. τῆς κιβωτοῦ. — Χερουβὶμ*) δόξης], vgl. Ex. 25, 28 ff. und 37, 7 ff. Der Gen. δόξης ist nicht auf eine den Cherubim selbst innewohnende

*) A. schreibt: Χερουβείμ, B. D³.: Χερουβείν, א. D¹.: Χερουβίμ.

δόξα zu beziehen (was ohne Analogie im A. T. wäre), sondern auf die göttliche δόξα (die כְּבוֹד יהוה), welche (nach Lev. 16, 2, vgl. Ex. 40, 34, durch eine Wolke repräsentirt) über den Flügeln der Cherubim thronte (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; 1 Chron. 13, 6; Ps. 80, 2; 99, 1; Jes. 37, 16; Dan. 3, 24 LXX), und von dorther nach Ex. 25, 22 und Num. 7, 89 sich Mose offenbaren wollte. Die Weglassung des Artikels vor δόξης ist dem Sprachgebrauche der LXX gemäß, welche das Wort als eine Art nom. pr. ansehen, Ex. 40, 34; 1 Sam. 4, 22 u. ö. — κατασκιάζοντα], nämlich mit ihren ausgebreiteten Flügeln. Das Wort Χερουβίμ wird auch von den LXX meist als Neutr. behandelt, wahrscheinlich weil dieselben in Ezech. 1, 5 ff.; 10, 15. 20 als ζῶα bezeichnet sind (vgl. Jos. Ant. 3, 6, 5 und Apok. 4, 6 ff.; 5, 6 ff.; 6, 1 ff.). — τὸ ἱλαστήριον] ist die richtige Uebersetzung des hebr. כַּפֹּרֶת bei den LXX. So hieß der Deckel der Bundeslade, auf welchem die Cherubim standen, weil auf ihm der höchste und vollkommenste Sühnact des A. B. am gr. Versöhntage vollzogen wurde (Lev. 16, 14 f.). Die deutsche Uebersetzung „Sühndeckel" ist eben so sprachwidrig wie ungeschickt, denn das Wort kommt nicht vom Kal כפר = bedecken, sondern vom Pi כִּפֶּר = sühnen her. Man bleibe daher entweder bei der wenigstens sachlich angemessenen Uebersetzung Luthers: „Gnadenstuhl" oder Gnadenthron, oder übersetze, um auch dem innewohnenden Begriffe der Sühnung gerecht zu werden, „Sühnethron". — περὶ ὧν], sc. die in Vs. 4. 5 genannten Bestandtheile der Bundeslade und ihres Inhalts. — οὐκ ἔστιν], sc. τόπος. — λέγειν κατὰ μέρος] = Stück vor Stück, jedes einzeln. Denn im Plane des Verf. lag es nicht, die Bedeutung dieser Dinge für den A.-Tl. Cultus eingehend zu entwickeln.

Der Verf. hat in Vs. 1 die Behauptung an die Spitze gestellt, daß auch der alte Bund eine von Gott eingesetzte Cultusordnung und eine derselben entsprechende Cultusstätte gehabt habe. Letztere hat er zuerst in Vs. 2—5 beschrieben, und wendet sich nun in Vs. 6—10 der ersteren zu; und zwar beschreibt er in Vs. 6. 7 zunächst das für seine Zwecke wichtigste Moment dieser Cultusordnung, und entwickelt dann (dem Epitheton κοσμικόν entsprechend, durch welches er in Vs. 1 schon das A.-Tl. vom N.-Tl. Heiligthum unterschieden hatte) in Vs. 8—10 den bloß schattenhaft-abbildlichen und irdisch-vergänglichen Charakter dieser Cultusordnung.

Vs. 6—10: *Τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες, 7 εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεύς, οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, 8 τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν, 9 ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, καθ' ἣν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα,*

10 μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.

6 Nachdem aber diese Dinge also hergestellt sind, gehen in das vordere Zelt allezeit die Priester, den Gottesdienst verrichtend; 7 in das zweite aber einmal des Jahres allein der Hohepriester nicht ohne Blut, welches er darbringt für sich selbst und des Volkes Vergehungen; 8 indem der heilige Geist dieses andeutet, daß noch nicht offenbar geworden sei der Weg ins Heiligthum, so lange noch das vordere Zelt Bestand hatte, 9 welches nämlich ein Gleichniß ist auf die vorliegende Zeit, demgemäß Gaben und Schlachtopfer dargebracht werden, nicht vermögend, dem Gewissen nach zu vollenden den Dienenden, 10 lediglich, nebst Speisen und Getränken und mannigfachen Waschungen, als Fleischessatzungen bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt.

Vs. 6. — τούτων δὲ κατεσκευασμένων]. Subject sind die beiden im Vorigen beschriebenen Zelte und deren Geräthe. Das δέ hat mit dem μέν in Vs. 1 nichts zu thun; denn jenes μέν fordert einen Gegensatz (vgl. zu Vs. 1), den zwar nicht (Del.) Vs. 6. 7 bringt, der aber, ohne mit δέ eingeführt zu sein, für das Heiligthum schon in dem κοσμικόν Vs. 1 gegeben ist, und für die δικαιώματα erst in Vs. 8—10 gegeben wird. Unser δέ vermittelt bloß den Uebergang zu einem andern, früher schon erwähnten Gegenstande, nämlich den δικαιώματα λατρείας in Vs. 1. — Lün. hat Recht, wenn er darauf besteht, daß das Partic. perf. κατεσκευασμένων eine aus der Vergangenheit in die durch die tempp. finita εἰσίασιν (Vs. 6) und προσφέρει (Vs. 7) bezeichnete Gegenwart Hineinreichendes und in dieser noch Fortdauerndes aussage, und daß demgemäß also auch alle in dem τούτων zusammengefaßten Gegenstände als damals noch vorhanden gedacht seien; — er hat auch Recht, wenn er die Berufung Del.'s auf den Aor. κατεσκευάσθη in Vs. 2 als nichtig, und die Behauptung Riehm's 491, daß mit ganz demselben Rechte aus dem Präsens in 13, 11 gefolgert werden könne, der Verf. habe sich die Israeliten noch zu seiner Zeit in einem Lager wohnend gedacht, als unüberlegt abweist, denn dort ist nicht, worauf es doch ankommt, von der Errichtung dieses Lagers mittelst eines Partic. perf. als Unterlage für das Präsens, die Rede. Aber freilich nöthigen auch die Präsentia εἰσίασιν und προσφέρει an sich noch nicht, sie auf die Gegenwart zu beziehen, in der der Verf. lebt und schreibt, sie können auch von einer Gegenwart verstanden werden, in welche der Verf. sich bloß versetzt hat, wonach denn auch die durch das Partic. perf. geforderte Fortdauer zu bemessen sein wird. Und so ist es. Der Verf. schildert offenbar die Thätigkeit der Priester während eines größeren Zeitraumes, und zwar des Zeitraumes, der mit der Errichtung der mosaischen Stiftshütte begann (Vs. 2), und seine Endschaft (nicht mit der Beseitigung der Stiftshütte, sondern), wie sich

aus Vs. 8—10 ergiebt, erst mit dem καιρὸς διορθώσεως in Vs. 10 erreichte, d. h. durch die Aufrichtung des neuen Bundes. Unsere Stelle wird also nicht, wie auch Lün. noch meint, als zwingender Beweis dafür angesehen werden können, daß der Tempelcultus zur Zeit des Verf. noch bestanden habe (vgl. auch Einl. §. 6, 3). Dagegen werden wir uns, ebenso wie Bl., Lün. ꝛc., schwerlich dem Zugeständniß entziehen dürfen, daß der Verf. sich die Bundeslade nebst Zubehör als noch im zweiten Tempel vorhanden gedacht habe, — ein Irrthum, der wenigstens nicht schwerer wiegt, und noch leichter begreiflich ist, als der bei Vs. 4 beobachtete. Was für ein Interesse könnte er im andern Falle auch gehabt haben, der Bundeslade so eingehend in Vs. 4. 5 zu gedenken, ohne ihr Abhandengekommensein als neuen Beweis dafür, daß der alte Bund schon längst als παλαιούμενος καὶ γηράσκων sich dargestellt habe (8, 13), geltend zu machen? — εἰς τὴν πρώτην σκηνήν] wie Vs. 2, also: in das Heilige. Daß der Verf. auch hier noch den Ausdruck σκηνή braucht, kann eben so wenig für die Ansicht geltend gemacht werden, als sei hier bloß von dem mosaischen Bundeszelte als solchem und mit Ausschluß, ja im Gegensatze zu den drei successiven Tempeln die Rede, wie aus der Anwendung des Wortes παρεμβολή in 13, 11. 13 gefolgert werden darf, daß diese Verse nur von der Zeit handelten, in welcher Israel noch in einem Lager wohnte. — διὰ παντός] = allezeit, insonderheit täglich um die Lampen am Leuchter und das Rauchwerk auf dem Altar zu besorgen, wöchentlich zur Auslegung neuer Schaubrote, und, ohne an eine bestimmte Zeit gebunden zu sein, bei den Lev. 4, 3. 13 beschriebenen Opferfunctionen. — οἱ ἱερεῖς], wie aus dem gegensätzlichen ἀρχιερεύς in Vs. 7 sich ergiebt, die gemeinen Priester. — τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες], d. h. den ihnen obliegenden Gottesdienst im Heiligen vollziehend, ganz und völlig ausrichtend, ohne das Allerheiligste betreten zu dürfen.

Vs. 7. — εἰς δὲ τὴν δευτέραν], sc. σκηνήν, also in das Allerheiligste, vgl. Vs. 3. — ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ], nämlich nur am gr. Sühnfeste. — μόνος ὁ ἀρχιερεύς, οὐ χωρὶς αἵματος], zwiefache Steigerung des ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ: Nur einmal im Jahre darf das Allerheiligste betreten werden, und dann nur vom Hohenpriester, und auch von ihm nicht ohne Blut, erst zu seiner eigenen und dann zu des Volkes Sühnung. Daß an diesem Tage der Hohepriester mehrmals, wenigstens (und wahrscheinlich nur) zweimal hineinging, ist mit dem Ausdruck ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ nicht unvereinbar, und überdem auch in Hervorhebung der Doppelaufgabe: ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων vom Verf. selbst angedeutet. Die Uebersetzung dieser Worte durch: „für seine und des Volkes Sünde", ist wenn auch nicht sach-, doch sprachwidrig, weil dann τῶν ἑαυτοῦ gesagt sein müßte. Zur Sache vgl. 7, 27. Ueber den Ausdruck ἀγνοήματα vgl. zu

5, 2. — ὃ προσφέρει]. Der Verf. braucht hier nicht, wie in 8, 3 den Aorist, sondern das Präsens, weil er nicht eine einmalige, sondern eine (jährlich) sich wiederholende Handlung vorführt.

Vs. 8. — τοῦτο] ist des Nachdrucks wegen vorangestellt und weist nicht rückwärts auf das Vorangesagte, sondern vorwärts auf das Folgende hin. — δηλοῦντος τοῦ πνεύματος ἁγίου]. Da Moses bei der Einrichtung des Heiligthums und seines Cultus nur Anordnungen Gottes ins Werk setzte, kann der Verf. sehr wohl die in demselben sich aussprechende Symbolik als eine vom Geiste Gottes hineingelegte bezeichnen. — μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν] d. h. daß der Zugang zum Heiligthum, wo Gottes Herrlichkeit über Cherubim thront (Vs. 5), noch nicht für Jedermann und zu jeder Zeit geöffnet sei. Der Ausdruck τὰ ἅγια kann hier wegen des Gegensatzes τῆς πρώτης σκηνῆς im Folgenden selbstverständlich nicht wie das artikellose ἅγια in Vs. 2 den vordern Raum des Cultuszeltes (das s. g. Heilige) bezeichnen, sondern nur das Allerheiligste desselben. Er ist aber auch nicht als Abkürzung des ebenfalls artikellosen ἅγια ἁγίων in Vs. 3 anzusehen, sondern beruht auf einem ganz andern Sprachgebrauche, nach welchem das Allerheiligste, weil es den Thronsitz Gottes in sich schließt, als das Heiligthum κατ' ἐξοχήν angesehen wird. Dieser Sprachgebrauch, den unser Verf. von jetzt an festhält (9, 12. 24. 25; 10, 19; 13, 11), ist auch dem A. T. nicht fremd, wo in Lev. 16, 16. 17. 20. 23. 27; Ezech. 41, 21. 23 das Allerheiligste ebenfalls schlechthin als הַקֹּדֶשׁ (LXX: τὸ ἅγιον) in diesem Sinne bezeichnet ist. Nach Bl. und Lün. soll nun an unserer St. (nicht wie in 13, 11 das irdische, sondern wie in 9, 12. 24. 25 u. 10, 19) das himmlische Allerheiligste gemeint sein. Das ist aber nicht nur wegen der Correlation unseres Satztheiles mit dem nächstfolgenden, sondern auch wegen der erläuternden Bezüglichkeit des ganzen Satzes zu Vs. 6. 7 unmöglich. — ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν]. Der Ausdruck ἡ πρώτη σκηνή muß hier ebenso wie in Vs. 2. 6 vom vordern Zelte d. i. vom Heiligen der Stiftshütte und des Tempels gefaßt werden. Dieses kommt aber hier, wie in Vs. 9 weiter erläutert wird, als die eigentliche und specifisch-priesterliche Functionsstätte des alten Bundes in Betracht, wo die Priester allzeit Gottesdienst verrichten, und welches nur sie, nicht das Volk betreten durften (Vs. 6), während letzteres seine gottesdienstliche Bethätigung nur im Vorhof ausüben durfte. Denn obwohl das ganze Volk nach Exod. 19, 6 zum βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον bestimmt und berufen war, hat es doch nach Exod. 20, 19 selbst zu diesem Berufe sich für unreif erklärt, und dadurch die Aufstellung eines besondern (levitischen) Priesterstandes nothwendig gemacht. Die πρώτη σκηνή hat deshalb ihre στάσις verloren, sobald das Volk faktisch und realiter in seinen priesterlichen Beruf eintritt, und dies ist im neuen Bunde, der den καιρὸς

διορθώσεως (Vs. 10) einführte, geschehen, wo ein Jeder aus dem Volke, ohne levitisch-priesterlicher Vermittelung noch zu bedürfen, selbst zum Gnadenthron hinzutreten kann (4, 16; 10, 19. 22, vgl. auch 1 Petr. 2, 9 und Offb. 1, 6). Wäre daher auch für den N.-Tl. Gottesdienst noch eine abbildliche Repräsentation des himmlischen Heiligthums (8, 5; 9, 23) und des Verhältnisses der christlichen Gemeinde zu demselben (12, 22) Bedürfniß gewesen, so hätte dieselbe nur aus Vorhof und Allerheiligstem bestehen können, weil im neuen Bunde die von den gemeinen Priestern im Heiligen verrichtete λατρεία kein Analogon mehr, und der Weg zum Allerheiligsten nicht mehr durch eine zwischenliegende πρώτη σκηνή, die Christus durch seine Himmelfahrt überbrückt hat (6, 20), gehemmt ist, und die christliche Hoffnung ihren Anker bereits εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος geworfen hat (6, 19).

Vs. 9. — ἥτις] sc. ἡ πρώτη σκηνή Vs. 8. — παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα]. Der Ausdruck καιρὸς ἐνεστηκώς bezeichnet eine eingetretene und noch fortdauernde, gegenwärtige oder vorliegende Zeit oder Zeitperiode. Welche Gegenwart aber gemeint sei, ob die wirkliche, in der der Verf. selbst lebt, oder eine gedachte, in die er sich bloß versetzt hat, muß aus dem Zusammenhange sich ergeben. Nun aber redet der Verf. in Vs. 1—10 durchaus von einer Zeit, die er in dem diesen ganzen Abschnitt beherrschenden und an dessen Spitze gestellten Imperf. εἶχεν als eine vergangene gekennzeichnet hat, deren Anfang er in Vs. 2 durch den Aor. κατεσκευάσθη und deren Ende er in Vs. 10 durch μέχρι καιροῦ διορθώσεως gekennzeichnet hat. Es ist die Zeit des Bestehens des alten Bundes, oder, was damit zusammenfällt, die Zeit des rechtskräftigen Bestandes der A.-Tl. Cultusstätte. Daß er im Verlaufe seiner Entwickelung diese Vergangenheit sich vergegenwärtigt hat, d. h. behufs lebendiger Veranschaulichung sich in sie versetzt hat und von ihr so redet, als sei sie noch gegenwärtig, zeigen die Präsentia εἰσίασιν in Vs. 6, προσφέρει in Vs. 7 und προσφέρονται in Vs. 9. Den Charakter dieser Zeit (als einer solchen, in welcher die λατρεύοντες noch der levitisch-priesterlichen Vermittelung und der Darbringung von δῶρά τε καὶ θυσίαι bedürfen, ohne jedoch dadurch κατὰ συνείδησιν vollendet werden zu können, sieht er nun in der schon bei Vs. 8 erläuterten Weise als in dem vordern Zelte, d. h. in dem Heiligen der Stiftshütte und des Tempels versinnbildlicht an. Dieser Auffassung widerstrebt die Verbindung des παραβολή mit εἰς durchaus nicht, denn dieses drückt die Richtung aus, auf welche die Parabel hinzielt, die ebenso gut ein Gleichzeitiges wie ein Zukünftiges versinnbildlichen kann. Ganz verfehlt ist die Deutung von Del. u. Alford, nach welcher der καιρὸς ἐνεστηκώς, mit dem καιρὸς διορθώσεως zusammenfallend, die Zeit des neuen Bundes sein soll, wobei das εἰς als terminus ad quem gefaßt wird, d. h. als die Zeit angebend, mit welcher

die Parabel ihre Endschaft erreicht habe. Allein wäre der καιρὸς ἐνεστ. eine für die Zeit des A. T. zukünftige Zeit, so würde παραβολή als Vorbild und εἰς nicht als terminus ad quem zu fassen sein, sondern als das Object, auf welches das Vorbild hinweist, — was aber sachlich zu begründen mißlich sein möchte. Ganz außer Frage gestellt wird die Verkehrtheit dieser Deutung aber dadurch, daß der καιρὸς διορθώσεως so deutlich wie nur möglich einen Gegensatz zum καιρὸς ἐνεστ. bildete, also nicht mit ihm identisch sein kann; denn wenn die δῶρά τε καὶ θυσίαι, die in dem καιρὸς ἐνεστ. dargebracht werden, nur μέχρι καιροῦ διορθ. ἐπικείμενα sind, so ist es klar, daß dieser καιρός anfängt, wo jener aufhört. Kaum minder verkehrt ist es eben deshalb aber auch, wenn Bl., Thol., Lün. u. Riehm 494, von der irrigen Ansicht ausgehend, daß das Präsens in Vs. 9 auch die Zeit, in welcher der Verf. lebt, noch mitumfassen müsse, den καιρὸς ἐνεστ. noch in die christliche Zeit hineinreichen lassen, ja ihn sogar mit dem αἰὼν οὗτος identificiren, während doch nichts gewisser ist, als daß dieser nach allenthalben feststehendem N.-Tl. Sprachgebrauche die vorchristliche und christliche Weltzeit umfassend, erst mit der Wiederkunft Christi zu Ende geht, und dann erst durch den αἰὼν μέλλων abgelöst wird (vgl. zu 1, 1 und 6, 5). — καθ' ἥν*)]. Fraglich ist, ob, was indeß sachlich auf Eins hinaus kommt, das Relativum auf παραβολή in Vs. 9, oder auf τῆς πρώτης σκηνῆς in Vs. 8 zurückweise. Für Letzteres spricht, daß πρώτη σκηνή Haupt- und παραβολή nur Nebenbegriff ist, — für Ersteres, daß παραβολή zuletzt genannt ist und daß die Präpos. κατά ihrer Bedeutung nach mit dem Begriffe παραβολή mehr Wahlverwandtschaft zu haben scheint als mit σκηνή. — προσφέρονται] bezeichnet auch hier die priesterliche Function des Hinzubringens zu Gott. — δῶρά τε καὶ θυσίαι vgl. zu 5, 1. — μὴ δυνάμεναι] accommodirt sein Genus dem nächststehenden Subst. θυσίαι. — κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι] d. h. so, daß das Gewissen sich dabei vollkommen zufrieden geben kann. Τελειῶσαι heißt: denjenigen, für welchen die Gaben und Opfer dargebracht werden, völlig zu dem machen, was durch die Darbringung erstrebt wird, nämlich zu einem mit Gott versöhnten und ihm wohlgefälligen Menschen. Συνείδησις ist das Wissen des Menschen um sich selbst, besonders in seinem Verhältnisse zu Gott und den sittlichen Forderungen, die Gott an ihn stellt. — τὸν λατρεύοντα] bezieht sich nicht auf den fungirenden Priester, sondern auf Denjenigen, zu dessen Gunsten er fungirt. Ueber den Gebrauch des λατρεύειν vgl. zu 8, 5.

---

*) Die Rec. liest nach D[3]. E. K. L., mehrern Minuskk. u. Uebersſ. καθ' ὅν. Die überwiegende Autorität von ℵ. A. B. D[1]. Vulg. u. a., so wie die scheinbar größere Schwierigkeit dieser L.-A. spricht aber für καθ' ἥν.

V. 10. — μόνον] ist mit δικαιώματα σαρκὸς ἐπικείμενα zusammenzufassen, und ἐπικείμενα zunächst auf die δῶρά τε καὶ θυσίαι in Vs. 9 zu beziehen, denen aber hier nachträglich (ἐπί = auf, obendrauf, noch dazu) als gleichartig noch hinzugefügt sind die βρώματα κ. τ. λ. — Die βρώματα καὶ πόματα auf die Opfermahlzeiten, insbesondere auf die Paschamahlzeiten zu beschränken, ist gewiß irrig. Zunächst und zumeist hat man an die Speisegesetze zu denken, welche das Fleisch gewisser Thiere als unrein zu essen verbieten, und demnächst an Alles, was außerdem noch im mosaischen Gesetz über Essen und Trinken für das gewöhnliche Leben angeordnet ist, wobei es auch an Bestimmungen über Getränke nicht gänzlich fehlt (Lev. 11, 34; Num. 6, 3). Zu einer Beschränkung auf die Opfermahlzeiten, deren Genuß ja mehr eine Vergünstigung als eine beschwerliche Verpflichtung ist, würde sich auch das Prädicat ἐπικείμενα schlecht schicken. Vgl. auch zu 13, 9. — καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς] d. h. Waschungen, wie solche nicht nur die Priester behufs der Zubereitung zu ihren priesterlichen Functionen, sondern auch die Laien und Priester nach Verunreinigung durch Todtenberührung, durch geschlechtliche Functionen oder Ausflüsse ꝛc. vorzunehmen hatten. — δικαιώματα σαρκός*)] heißen die Opfer- und Reinigkeitssatzungen des A. T., weil sie in ihrer Aeußerlichkeit und Vergänglichkeit den Charakter des Fleisches an sich trugen (vgl. ἐντολὴ σαρκίνη in 7, 16). — μέχρι καιροῦ διορθώσεως]. Das weder in den LXX noch anderweitig im N. T. vorkommende διόρθωσις hat häufig die Bedeutung der Zurechtstellung, Verbesserung und Vervollkommnung bestehender Einrichtungen und Institute, und bezeichnet hier ohne Zweifel die durch das Christenthum herbeigeführte Neugestaltung des religiösen und gottesdienstlichen Lebens. — ἐπικείμενα] vereinigt mit dem Hauptbegriff der Verpflichtung auch den Nebenbegriff des Drückenden und Beschwerlichen (vgl. Act. 15, 10. 28).

B. 4. Der Vorzug des neutestamentlichen Heiligthums und der dort vollzogenen Sühnung.

Cap. IX, 11—X, 18.

Weitere Ausführung des in 8, 1—4 thematisch ausgesprochenen Gedankens.

Vs. 11—14: *Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ*

*) Die Rec. liest: καὶ δικαιώμασι σαρκός, wobei sich die Worte den voranstehenden von ἐπὶ abhängigen Dativen coordiniren, und μόνον sich direct an ἐπικείμενα μέχρι κ. διορθ. anschließt. Allein καί fehlt selbst in den meisten Handschriften, welche δικαιώμασι haben; und für δικαιώματα, bei welchem καί selbstverständlich fehlen muß (obwohl es in B. durch einen Schreibfehler dabei steht), legen ℵ. A. B. nebst vielen Minuskeln u. Uebersf. Zeugniß ab.

χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, 12 οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος. 13 εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, 14 πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.

11 Christus aber, aufgetreten als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist durch das größere und vollkommenere Zelt, welches nicht mit Händen gemacht, das ist: nicht von dieser Schöpfung ist, 12 und nicht mittelst Blutes von Böcken und Kälbern, sondern mittelst seines eigenen Blutes eingegangen ein für allemal in das Heiligthum, nachdem er eine ewige Erlösung erworben hat. 13 Denn wenn Blut von Böcken und Stieren, und Asche von einer Kuh, welche die Verunreinigten besprengt, heiliget zur Fleischesreinigkeit, 14 um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher mittelst ewigen Geistes sich selbst makellos Gotte dargebracht hat, reinigen unser Gewissen, von todten Werken hinweg, zu dienen dem lebendigen Gott.

Vs. 11. — παραγενόμενος] vgl. das gleichbedeutende ἀνίστασθαι in 7, 11. 15. — ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων*) ἀγαθῶν]. Es sind die Güter des im A. T. verheißenen messianischen Reiches (oder in N.-Tl. Fassung: das Erbe des ewigen Lebens) gemeint, zu deren Besitznahme Gott uns berufen (Vs. 15) und Christus uns befähigt hat, indem er durch seinen Opfertod eine ewige Erlösung von unsern Sünden erworben (Vs. 12. 15) und durch sein hohespriesterliches Eingehen in das himmlische Allerheiligste dieselbe verwerthet hat (Vs. 12. 14. 24. 25), so wie durch seine hohepriesterliche Fürbitte (7, 25) und die Besprengung eines Jeden von uns mit seinem sühnenden Blute (10, 22; 12, 24) fortwährend uns dazu bereitet; vgl. zu 8, 2. Μέλλοντα heißen diese Güter (auch in 10, 1), weil, was wir diesseits von ihnen schmecken (6, 5), nur ein Angeld und Vorschmack der Seligkeit ist, die der αἰὼν μέλλων in ihrer ganzen Fülle uns darbieten wird. — Die Worte: διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς] sind nicht (Luth. Schulz, Moll, Hofm. II, 1, 409. 412 f.) mit dem voranstehenden παραγενόμενος als Angabe des Mittels, durch welches Christus Hoherpriester geworden, sondern mit dem folgenden εἰσῆλθεν als Angabe der Durchgangsstätte (vgl. 4, 14) für sein Eingehen εἰς τὰ ἅγια zu fassen, — denn das οὐδὲ in Vs. 12 fordert

*) Lachm. l. nach B. D[1]. It. Syr. γενομένων statt μελλόντων, welches viel stärker bezeugt ist. „Ein Hoherpriester der gewordenen (= erworbenen) Güter" wäre überdem eine mindestens ungeschickte Ausdrucksweise, weshalb γενομένων als ein (wahrscheinlich durch das voranstehende παραγενόμενος entstandener) Schreibfehler anzusehen ist.

außer und vor δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων noch eine andere Näherbestimmung zu εἰσῆλθεν (Lün.); auch ist der durch diese grammatisch falsche Construction gewonnene Sinn sachlich nur dann haltbar, wenn man der μείζων σκηνή die unzulässige Deutung auf den Leib Christi aufzwingt. Μείζων καὶ τελειοτέρα aber heißt die σκηνή, durch welche hindurch Christus in das Heiligthum d. i. das himmlische Allerheiligste eingegangen ist, im Vergleich zur mosaischen (πρώτη) σκηνή, durch welche hindurch der levitische Hohepriester zum irdischen Allerheiligsten ging. Unter jener σκηνή ist aber nicht, wie schon viele Kvv. nach 10, 20 (wo aber nicht die πρώτη σκηνή, sondern der sie vom Allerheiligsten abschließende Vorhang Gegenstand der Vergleichung ist) deuteten: der Leib Christi, oder die menschliche Natur (nach Hofm. II, 1, 415 insbesondere die verklärte menschliche Natur) Christi zu verstehen, sondern wie aus der Parallelstelle 4, 14 (διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς) sich unzweifelhaft ergiebt, die niedern Himmelsräume als Vorstufe zum himmlischen Allerheiligsten (Lün.). Auch Del. u. Riehm fassen unsre σκηνή als Durchgangsstätte Christi bei seinem Eingehen in das himmlische Allerheiligste oder den unerschaffenen Himmel, verstehen aber unter ihr nicht den Wolken- und Sternenhimmel (vgl. zu 4, 14), sondern (Del. 163. 327. 383): „das coelum empyreum, die vielen Wohnungen, in welche die Seligen eingehen, — den Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen, — den überräumlichen Ort der den Engeln und allen Seligen zugewandten göttlichen Offenbarung", — oder wie Riehm 512. 516 sich ausdrückt: „die von dem lebendigen Gotte vom Allerheiligsten aus mit seiner Lebensfülle erfüllte himmlische Wohnstätte der Engel und der Seligen, — jene zwischen dem Sternenhimmel, der noch ταύτης τῆς κτίσεως ist, und dem höchsten Himmel, der mit dem himmlischen Allerheiligsten identisch ist, liegenden übersinnlichen Himmelsräume". Alle diese theosophischen Velleitäten, deren Mißlichkeit sich auch in der von Riehm für nöthig gehaltenen widerspruchsvollen Exception†) verräth, sind ohne allen soliden Boden nicht nur in unserm Briefe, sondern auch in der übrigen h. Schrift, die uns über die uranographische Localität eines eigenen und besondern Wohnens der Engel und Seligen nirgends nähern Aufschluß giebt (auch nicht in Hebr. 12, 22. 23) und nirgends (auch nicht in Apok. 15, 5—8) das

---

†) S. 516: „Nur ist sie dies (Wohnstätte der Engel und Seligen) nicht in dem Sinne, als ob die Engel und die Seligen, weil sie in der σκηνή (?) ihre Wohnungen haben (Joh. 14, 2), wie Gott die seinige im Allerheiligsten hat, außerhalb des letztern wären; in der wahrhaftigen Hütte ist keine Scheidewand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (9, 8); das letztere ist nicht mehr durch einen Vorhang verhüllt; in gewissem Sinne ist die ganze wahrhaftige Hütte ein Allerheiligstes, weil auch die σκηνή von der Lebensfülle Gottes erfüllt ist, und weil Alle, die in ihr wohnen, der vollkommensten Gnadengegenwart Gottes sich erfreuen."

Heilige der Stiftshütte oder des Tempels als Abbild einer besondern Wohnung der Engel und der Seligen anzusehen uns berechtigt oder veranlaßt. — Daß das Epitheton οὐ χειροποιήτου], vgl. 8, 2 und 9, 24, gegen unsere Auffassung nichts beweise, gesteht auch Del. zu; um so mehr Gewicht wird aber als mit ihr unvereinbar auf das folgende: τ. ε. οὐ ταύτης τῆς κτίσεως] gelegt, jedoch mit Unrecht, — denn die Negation dieser Schöpfung fordert die Position einer andern (jenseitigen) Schöpfung. Sieht man nun die untern (Wolken und Sternen-)Himmel mit der Erde zusammen als αὕτη ἡ κτίσις an, so wäre hier außer derselben noch eine zweite, von ihr verschiedene, entweder früher oder später stattgefundene Schöpfung gelehrt. Die Annahme einer solchen ist aber nicht nur der ganzen h. Schrift völlig fremd, sondern wird auch durch den ersten Vers derselben (Gen. 1, 1) schon als un- und widerbiblisch dargethan. Der hier vorliegende Gegensatz kann also nur der der irdischen und der himmlischen Schöpfung sein; wie denn auch schon in Gen. 1 diese beiden κτίσεις als zwei selbstständig integrirende und gegensätzlich sich ergänzende Theile oder Momente der einen Gesammtschöpfung dargestellt sind. — Durch diese himmlische σκηνή ist Christus aber nur hindurchgegangen; er hat in ihr nicht priesterlich fungirt, — wie ja auch für den A.-Tl. Hohenpriester bei seinem Hingange zum Allerheiligsten das Heilige nur Durchgangs-, nicht Functionsstätte war†). Wir sehen daraus, daß nach der Anschauung unseres Verf. das himmlische Heiligthum als priesterliche Functionsstätte nur ein Allerheiligstes ist. Es hat zwar auch eine πρώτη σκηνή, die aber nur als Durchgangsstätte in Betracht kommt (vgl. auch zu 8, 2), wie es ihr irdisches Abbild für den levitischen Hohenpriester als solchen in der Hauptsache ebenfalls nur war. Die Bedeutung des vordern Zeltes als einer Cultusstätte für die gemeinen Priester ist aber nach Vs. 8—10 so specifisch alttestamentlich, daß sie in der N.-Tl. Heilsökonomie keine Analogie mehr haben konnte.

Vs. 12. — οὐδέ] = noch auch, ungenau für καὶ οὐ, indem der voranstehende affirmative Adverbialbegriff: „durch ein nicht mit Händen gemachtes Zelt" sich dem Verf. unvermerkt in den negativen: „nicht durch ein mit Händen gemachtes Zelt" umgesetzt hat. — δι᾽ αἵματος τράγων καὶ μόσχων]. Am großen Sühnfeste ging der Hohepriester zuerst mit dem Blute eines behufs eigener Sühnung geschlachteten jungen Stieres (פַּר, LXX: μόσχος), darnach nochmals mit dem Blute eines für die Sünden des Volkes geopferten Bockes ins Allerheiligste (Lev. 16, 14. 17). Διά ist hier

†) Was er aber bei seiner Rückkehr aus dem Allerheiligsten noch im Heiligen und Vorhof that, hat, wie schon zu 9, 4 bemerkt wurde, bei Christo kein Analogon mehr.

natürlich nicht mehr local wie in Vs. 11, sondern instrumental = mittelst zu fassen: Mit dem Sühnblute erschloß sich der Hohepriester das sonst auch ihm verschlossene Allerheiligste (Vs. 7). Völlig sinn- und sachwidrig ist aber Lün.'s Bemerkung: „Der levitische Hohepriester ging nicht bloß mittelst des Thierblutes, sondern zugleich auch mit demselben ins Allerheiligste. Der Verf. nimmt aber bloß auf den ersten Begriff Rücksicht, da nur dieser, nicht zugleich der letztere zur Anwendung auf Christus geeignet war." Vielmehr zieht der Verf. den Begriff „mittelst" vor, weil er umfassender und bedeutsamer ist als der Begriff „mit", weil er ausdrücken will, daß der Hohepriester ohne die Concomitanz des Sühnblutes nicht einmal in das Allerheiligste hätte eintreten, geschweige denn dort fungiren können. Daß aber der Begriff: „mit dem Blute" zur Anwendung auf Christum nicht geeignet sei, ist ein um so seltsameres Mißverständniß, als das „mit" für alle Fälle die nothwendige Voraussetzung des „mittelst" ist. Auch beim levitischen Hohenpriester war das Eingehen in das Allerheiligste nicht Zweck an sich, sondern Mittel zum Zweck: er ging ein, um das Sühnblut Gott zur Sühnung der Sünden des Volkes darzubringen. Und was er mit schattenhaft-abbildlicher, das that Christus mit wesenhaft-urbildlicher Geltung. Denn auch Christus mußte nach 8, 3 als Hoherpriester etwas haben, das er darbringe. Aaron und dessen Nachfolger brachten das Sühnblut als ἀλλότριον αἷμα (9, 25) in einer Opferschale dar, Christus aber brachte τὸ ἴδιον αἷμα, das er, nachdem er es für uns im Opfertode vergossen (2, 9; 9, 22), κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16) in der Auferstehung zu seinem gottmenschlichen Lebensbestande wiedererlangt hatte, als solches d. h. in lebendiger Wesenseinheit mit seiner Person dar (7, 27; 9, 25; 10, 10, vgl. den ersten Excurs zu 4, 14 ad Nr. 3). Und als gottmenschlichem Hohenpriester, der in das himmlische Allerheiligste einging, um mit seinem eigenen Blute unsere Sünden zu sühnen, hat auch ihm dieses Blut als Sühnmittel den Eingang erschlossen. — ἐφάπαξ] = ein für allemal, Gegensatz zu dem ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ des levitischen Hohenpriesters in Vs. 7. — εἰς τὰ ἅγια] d. i. in das (himmlische) Allerheiligste, als das Heiligthum κατ' ἐξ. vgl. zu Vs. 8. Der Zweck dieses Eingehens wird hier nicht angegeben, wohl aber in der parallelen Stelle Vs. 24, nämlich: um nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns. — Der Participialsatz: αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος] dient zur Begründung des ἐφάπαξ. Das Medium εὑράμην ist unattischer Aor. II für εὑρόμην, und hat die Bedeutung: für sich finden, sich verschaffen, erwerben. Erworben aber hat Christus die ewige Erlösung schon durch seinen Tod (vgl. Vs. 15); durch sein Eingehen in das himmlische Allerheiligste dagegen hat er die Gültigkeit dieses Erwerbes vor Gott auch uns dargethan und verbürgt.

Vs. 13. — τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων*)] vgl. zu Vs. 12. — καὶ σποδὸς δαμάλεως]. Außer dem die Sünden des Volkes und der Priesterschaft am gr. Sühntage sühnenden Blute der Böcke und Stiere, worauf Vs. 12 sich beschränkt hatte, wird hier nun auch noch die Asche der rothen Kuh herbeigezogen, mit welcher, in Wasser aufgelöst, das dadurch zur Lauge potenzirt ist, Diejenigen besprengt wurden, die durch Todtenberührung verunreinigt waren (Num. 19 und m. Schr. Der A.-Tl. Opfercultus §. 217—223). Es geschieht dies, um den ganzen mosaischen Opfercultus, dessen beide Spitzen sich in der hohenpriesterlichen Darbringung am gr. Sühntage, und in der durch den Sohn und präsumtiven Nachfolger des Hohenpriesters zu verrichtenden Opferung der rothen Kuh darstellten, zusammen zu fassen. Denn die rothe Kuh war ebenso sehr ein Sündopfer für die ganze Gemeinde, wie das Opfer des Sühntages es war, und zwar ein nahezu ebenso wichtiges und markirtes; denn wie dieses die Spitze aller Veranstaltungen zur Tilgung der thatsächlichen Einzelsünden der ganzen Gemeinde ist, so jenes die Spitze aller Veranstaltungen zur Tilgung zuständlicher Gemeinsünde d. h. der s. g. levitischen Unreinigkeit, die in der Todesunreinigkeit gipfelte. — ῥαντίζουσα] gehört zu dem Femininum σποδός. Daß die Asche selbst als Agens der Besprengung behandelt wird, ist kühne, fast poetische Ausdrucksweise. — τοὺς κεκοινωμένους], spezifische Bezeichnung levitischer Verunreinigung, und schon deshalb nicht mit ἁγιάζει, sondern mit ῥαντίζουσα zusammen zu fassen, welches ohnehin in diesem Zusammenhange eines expressen Objectes schwerlich entbehren kann. — ἁγιάζει]. Ueber den Begriff des Wortes vgl. zu 2, 11. Als gemeinsames Prädicat der beiden Subjecte des Satzes (das Blut und die Asche) umfaßt ἁγιάζει sowohl die Sühnung durch das eine, wie die Reinigung mittelst des andern. — πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα]. Durch den Gen. σαρκός wird die durch Beides erzielte καθαρότης als eine bloß äußerliche, und bleibender Wesenhaftigkeit entbehrende gekennzeichnet, vgl. zu 7, 16 und 9, 10.

Vs. 14. Den in Vs. 12 ausgesprochenen Gedanken, daß Christus, nachdem er durch seinen Opfertod eine ewige Erlösung erfunden, mittelst seines eigenen Blutes in das himmlische Allerheiligste eingegangen sei (um, wie Vs. 25 weiter erläutert, nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns), nimmt der Verf. in dem Zwischensatze: ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ wieder auf als Unterlage für den Hauptsatz: πόσῳ μᾶλλον κ. τ. λ. Er führt diesen Gedanken daher hier nicht wieder in der durch den Gegensatz des A.-Tl. u. N.-Tl. Heiligthums bedingten Fassung von Vs. 12 vor, sondern giebt ihm jetzt

*) So nach ℵ. A. B. D. E. Syr. Copt. It. Vulg. Cyr. Theodoret. Die Rec. liest: ταύρων καὶ τράγων.

eine andere für den vorliegenden Zweck passende, d. h. durch den Gegensatz des A.-Tl. und des N.-Tl. Sühnmittels (-blutes) bedingten Ausdruck. Darum setzt er an Stelle des εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια hier das (wie auch Vs. 24. 25 unabweisbar zeigt) sachlich-identische ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, und substituirt dem διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος des 12. Verses hier den Ausdruck διὰ πνεύματος αἰωνίου, indem er statt des Blutes die Geistespotenz nennt, durch welche dessen ewige Sühnkraft bedingt ist. Durch die erstgenannte Substitution wird es außer Zweifel gesetzt, daß der Verf. hier sein ἑαυτὸν προσήνεγκεν (vgl. auch 7, 27 und 9, 25) nicht von der Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod, sondern von seinem hohenpriesterlichen Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns (9, 24) verstanden wissen will. Wenn aber Del. gegen Letzteres und für Ersteres die Instanz geltend macht: Das Prädicat ἄμωμον setze, als das von der erforderlichen Fehllosigkeit der Opferthiere übliche Wort des Rituals (= תָּמִים), die ausschließliche Beziehung des Ausdrucks auf die Selbstdarbringung zum Kreuze außer Zweifel, so liegt diesem Einwande noch die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß bei der A.-Tl. Opferhandlung die Schlachtung Kern und Centrum gewesen, während doch nicht sie, sondern vielmehr (wenigstens bei den Sündopfern, um die es hier allein sich handelt) die Blutsprengung dies war; — also auch das Opferthier nicht behufs der Schlachtung an sich, sondern vielmehr nur, um mittelst der Schlachtung ein makelloses Sühnblut gewinnen zu können, ἄμωμος sein mußte. Bei Del. knüpft sich dann an dies Mißverständniß noch die seltsame Meinung, daß der Verf. hier sein προσφέρειν ἑαυτόν als Gegenbild der Schlachtung und des Opferbrandes zumal geltend mache, vgl. dagegen den ersten Excurs vor 4, 14, ad Nr. 3, Anm. — Die adverbiale Näherbestimmung: διὰ πνεύματος αἰωνίου*)] hat jedenfalls den Zweck, anzugeben, wie und wodurch das vorangenannte αἷμα τοῦ Χριστοῦ um so viel besser und wirksamer ist als das Blut und die Asche der A.-Tl. Sühnopfer. Es ist, wie sogleich eingehender erwiesen werden soll, das in Christo wohnende Princip der ewigen Gottessohnschaft (1, 2. 3) damit gemeint. — καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν**) ἀπὸ νεκρῶν ἔργων]. Ueber den Begriff der συνείδησις vgl. zu Vs. 9. Die Reinigung des Gewissens bildet den Gegensatz zu der καθαρότης τῆς σαρκός in Vs. 13. Es ist eine Reinigung in Folge deren auch das Gewissen sich rein weiß, also eine reale, innerliche, wesenhafte. Ueber die Bedeutung der νεκρὰ ἔργα vgl. zu 6, 1. Noch weniger

---

*) Die L.-A. der Rec.: πνεύματος ἁγίου, welche unter den Uncialen nur א⁴. u. D¹., aber allerdings viele Minuskeln und die meisten Ueberss. für sich hat, ist unzweifelhaft nur (und zwar irriges) Interpretament.

**) Die L.-A. der Rec. ὑμῶν ist minder passend als die auch durch A. D¹. K., mehrere Minuskk. und viele Vov. bezeugte L.-A. ἡμῶν.

als dort kann hier an die äußerlichen Gesetzeswerke des Ceremonialcultus gedacht werden, die ja nicht an sich sündig sind, und daher auch nicht der Sühnung durch das Blut Christi bedürfen. Aber gesetzt auch (was jedoch undenkbar), der Verf. habe es schlechthin für Sünde gehalten, wenn ein Judenchrist noch aus alter Anhänglichkeit an die väterliche Sitte die Vorschriften des mosaischen Ceremonialcultus beobachtete, so würde die bei dieser Deutung der νεκρὰ ἔργα hier vorliegende Beschränkung der Sühnkraft des Blutes Christi auf die specielle Sünde solcher Gesetzesbeobachtung, und die dann sich ergebenden Gegensätze, daß durch die Darbringung der A.-Tl. Sühnopfer vorbildliche, sarkische Reinigung von den Uebertretungen des für alle Zeiten gegebenen göttlichen Sittengesetzes, — durch die Darbringung des N.-Tl. Sühnopfers aber gegenbildliche, innerliche Reinigung von der zwar für die Zeit des alten Bundes zur Pflicht gemachten, seit dem Eintritt des neuen Bundes aber zur Sünde gewordenen Beobachtung des göttlichen Ceremonialgesetzes bezweckt und erzielt worden, — so widersinnig wie nur möglich sein. — εἰς τὸ λατρεύειν τῷ θεῷ ζῶντι]. Dem lebendigen Gotte kann auch nur in lebendigen Werken (vgl. 13, 15. 16) gedient werden. Zu solchem Dienste hat die hohepriesterliche Reinigung Christi uns befähigt und ebendamit auch verpflichtet.

Die vielfach auseinandergehenden Deutungen der Worte: διὰ πνεύματος ἁγίου können, so weit sie überhaupt der Beachtung werth erscheinen, füglich in drei Gruppen vertheilt werden: 1) Man verflüchtigt den Begriff πν. αἰώνιον zu einer bloßen logischen Abstraction; — so mehrere unter den neuern Auslegern, namentlich Kluge, demzufolge der Ausdruck den auf Christo wesenhaft ruhenden, in ihm verwirklichten (N.-Tl.) Lebensgeist bezeichnet, im Gegensatze zu dem Todesgeiste des alten Bundes; — ferner Ebr., der darin den Geist williger und freudiger Hingabe Christi an seinen Erlöserberuf ausgedrückt findet („διὰ πν. haben auch Codrus, Leonidas und Arnold v. Winkelried sich geopfert, aber nur im Kampfe für relative Güter; Christus dagegen διὰ πν. αἰωνίου, d. h. durch den Geist ewiger, absoluter Liebe; denn bei ihm stand das absolute Heil der Welt, die Ewigkeit selber auf dem Spiele"); — endlich Lün.: „Das Ethische gehört dem Gebiete des Geistes an. So hat denn Christus kraft Geistes sich selbst geopfert, weil seine Opferthat im Verhältniß zu Gott eine That des höchsten geistigen Gehorsams, im Verhältniß zu den menschlichen Brüdern eine That der höchsten geistigen Liebe war; kraft ewigen Geistes aber, insofern zum Begriff des Geistes untrennbar und wesenhaft der Begriff des Ewigen gehört, im Gegensatz zum Fleische, das den Begriff des Vergänglichen zu seiner wesentlichen Voraussetzung hat." Allen diesen Deutungen liegt die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß das προσήνεγκεν ἑαυτόν die Selbsthingabe in den Kreuzestod ausdrücke, und sie alle fallen mit ihr. Außerdem sind sie aber auch an sich alle völlig willkührliche, aus der Luft gegriffene Beneplacita, die weder im Zusammenhang, noch im Sprachgebrauch (dem allgemeinen, wie dem biblischen) irgend Grund und Boden haben. Denn nirgends wird im A. u. N. T. das Wort Geist zur Bezeichnung solcher abstracten Begriffe gebraucht, und am wenigsten kann es hier so gebraucht sein, wo keinerlei Andeutung vorliegt, welche Eigenschaft des Geistes der Abstraction zu Grunde liegen soll. Man beruft sich freilich auf den Gegensatz σάρξ in Vs. 10. 13. Allein dort wird

der Gen. σαρκός zur eigenschaftlichen Näherbestimmung eines andern Substantivs gebraucht, und wie wir ohne alle Schwierigkeit begreifen, was der Verf. unter δικαιώματα σαρκός und καθαρότης σαρκός verstanden wissen will, so würden wir auch keine Schwierigkeit darin finden, wenn er selbst, ohne weitere Erläuterung, von δικαιώματα πνεύματος oder einer καθαρότης πν. u. dgl. gesprochen hätte. In solchen Ausdrücken sind die Genitive durchaus gleichbedeutend mit den entsprechenden Adjectiven σάρκινος (7, 16) und πνευματικός = fleisch- und geistähnlich, und auch hier sind σάρξ und πνεῦμα nicht abstracte, sondern concrete Begriffe. Gesetzt aber auch, wir dürften σάρξ und πνεῦμα, auch wo sie absolut stehen, ohne Weiteres als abstracte Begriffe = Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit (Ewigkeit) fassen, so hätten wir hier den Begriff ewiger Ewigkeit oder unvergänglicher Unvergänglichkeit, und es wäre, von der unerträglichen Tautologie abgesehen, noch immer bodenlose Willkühr, diesen Begriff ohne Weiteres in den eines unvergänglichen Gehorsams gegen Gott, einer unvergänglichen Liebe gegen die Brüder, oder unvergänglicher Berufstreue im Allgemeinen u. dgl. umzusetzen. Πνεῦμα αἰώνιον kann, so lange die Sprache noch die Aufgabe hat, verstanden zu werden, nur ewigen, d. h. absoluten, göttlichen Geist bezeichnen wollen. Dieser Anforderung wenigstens entspricht auch die zweite Gruppe der Ausleger, welche πν. αἰώνιον als identisch mit πνεῦμα ἅγιον fassen. So viele ältere Ausleger, welche unsern Ausdruck = impellente spiritu s., d. h. als die Christum zur Selbsthingabe in den Opfertod antreibende Kraft des h. Geistes faßten; was aber schon grammatisch unzulässig ist, weshalb de W. auch vorzieht, ihn von der den Erlöser zu solcher Selbsthingabe befähigenden Kraft des h. Geistes zu deuten. Es ist, sagt er, „die geistige Kraft überhaupt, durch welche Christus das Opfer vollbracht hat, der Geist schlechthin, der heil. Geist, der in Jesu ohne Maß war, und durch welchen er Alles wirkte und vollbrachte, auch seinen Tod, durch dessen Wirkung das Opfer Christi ein geistiges oder sittliches war im Gegensatze zum Thieropfer.“ Auch diese beiden Deutungen fallen mit der falschen Auffassung des προσφέρειν ἑαυτόν von der Hingabe in den Kreuzestod. Auch Bleek erkennt in dem πν. αἰώνιον „den Geist Gottes, der zugleich der Geist Christi ist, der schon bei seinem Erdenwandel ihm in ganzer Fülle beiwohnte, der das ihn in jeglichem Momente beseelende Princip war und der ihn der Herrschaft des Todes nicht erliegen ließ; das πν. ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), vermöge dessen (?) Jesus Sohn Gottes, im Gegensatz gegen die σάρξ, vermöge deren er Sohn Davids ist.“ Gegen alle diese und ähnliche Auffassungen insgemein spricht aber die Wahl des Epithetons αἰώνιον statt des dann zu erwartenden ἅγιον; ferner das Fehlen des Artikels, welches uns nöthigt, den Begriff πνεῦμα nicht individuell, sondern generisch zu fassen, und endlich der Zusammenhang, demzufolge „der Ausdruck etwas zum persönlichen Wesensbestande Christi Gehöriges bezeichnen muß“ (Del.). Diesen Forderungen zumal genügen die Ausleger der dritten Gruppe, welche, freilich in sehr verschiedenem Sinne, πν. αἰώνιον auf eine dem Erlöser immanente, seinen unvergänglichen, sittlich-persönlichen Wesensbestand constituirende Gotteskraft zurückführen. Hofm. I, 203 u. II. 1, 420, dem Del. u. Riehm 527 so weit ausdrücklich beistimmen, lehrt: „Der Geist, durch welchen Christus sich selbst darbrachte, heißt ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der A.-Tl. Hohepriester darbrachte. Denn um das Leben handelt es sich, welches hier, und welches dort in den Tod gegeben worden. Dort war es ein vergängliches, welches im Tode ein Ende hatte; hier ist es ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhört, daß es in den Tod gegeben wird, sondern neu wieder ersteht.“ Vereinzelt aber steht Hofm. da, wenn er weiter lehrt: „Daß Christus sein Leben läßt, um es wiederzunehmen, geschieht vermöge dieser Ewigkeit seines ihn zu einem lebendigen Menschen machenden Geistes; und wie alle

Selbstbethätigung mittelst des lebendigmachenden Geistes geschieht, so auch diese der Selbstdargabe Christi." Dieser Auffassung liegt die eigenthümliche Anschauung Hofm.'s zu Grunde, mit der sie zwar nicht steht, wohl aber fällt, daß es der ewige, absolute Geist Gottes selber sei, der jedem Menschen innewohne und ihn eben zum lebendigen Menschen, d. h. zu einem persönlichen geistig-seelischen Wesen mache. Doch walte dabei der Unterschied ob, daß „für Christum sein Geist, ob er ihn gleich aufgebe, dennoch unverlierbar sei, weil es unmöglich sei, daß er vom Tode gehalten werde"; während für jeden andern Menschen „dessen Geist nach Ps. 146, 4 verloren gehe, wenn Christus ihn nicht auferwecke". Allein wenn der Christum zu einem lebendigen Menschen machende Geist zwar dem Tode anheimgegeben, nicht aber von demselben gehalten werden kann, der Geist aller übrigen Menschen dagegen für sie verloren geht, falls nicht ein Anderer ihnen denselben zurückbringt, so ist es entweder ein Geist verschiedenen Wesens, oder aber dem Geiste Christi wohnt noch eine andere Gotteskraft bei, die dem Geiste der übrigen Menschen fehlt. Im erstern Falle aber hätte unser Verf. nicht lehren können (2, 14. 17; 4, 15), daß Christus als Mensch uns in Allem gleich gewesen, und im andern Falle würde unbeweisbar sein, daß der Verf. mit dem völlig singulären Ausdruck πν. αἰώνιον nicht das allgemein menschliche Lebensprincip, so weit Christus es mit allen Menschen gemein hatte, habe bezeichnen wollen, sondern vielmehr das specifisch-göttliche, das ihn als Sohn Gottes von allen andern Menschen unterschied, sei es nun seine ewige Gottessohnschaft an sich (1, 3), sei es sein menschliches Geisteswesen in persönlicher Einheit mit seiner Gottessohnschaft. Letzteres lehren Riehm und Maier, Ersteres Del. mit den meisten ältern Auslegern, denen auch wir uns anschließen, und zwar deshalb, weil in dem Satze: ὃς διὰ πν. αἰωνίου κ. τ. λ. das ὅς schon die gottmenschliche Persönlichkeit Christi repräsentirt, und somit das πν. αἰώνιον nicht wiederum sie selbst bezeichnen kann.

Der Verf. versteht hier unter πνεῦμα αἰώνιον sachlich dasselbe, was er in 7, 16, wo es sich darum handelte, die Gottessohnschaft Christi als das seine Auferstehung bedingende und dem durch sie erneuerten Leben ewige, unstörbare Dauer verbürgende Princip geltend zu machen, als δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου bezeichnet hat. Hier aber tritt mit einem andern Gesichtspunkte auch eine andere demselben entsprechende Benennung dieser δύναμις auf, denn es handelt sich hier darum, die Gottessohnschaft Christi als das zu bezeichnen, was seiner hohenpriesterlichen Selbstdarbringung im himmlischen Allerheiligsten ihren unvergleichlichen, ewig-, all- und vollgültigen Werth giebt. Was Lün. der Deutung des πν. αἰώνιον von der Gottheit Christi entgegenhält: sie sei zu speciell, und: πνεῦμα habe seinen Gegensatz in σάρξ, damit sei aber der Gegensatz nicht von Göttlichem und Menschlichem, sondern von Geist und Leib(?!) ausgedrückt, — ist seinem ersten Theile nach völlig nichtssagend und nach seinem zweiten Theile handgreiflich verkehrt. Im Uebrigen aber müssen wir noch, wie dem zweiten, so auch dem ersten Theile der Hofm.'schen Auseinandersetzung unsere Zustimmung versagen. Dazu kann uns aber freilich Lün.'s nichtige Entgegnung: „Als ob die h. Schrift, wie von einer ψυχή, so auch von einem πνεῦμα der Thiere etwas wüßte!" nicht bestimmen, denn wie dies Gen. 6, 17; 7, 15. 22; Hiob 34, 14. 15; Ps. 104, 29. 30 und Pred. 3, 21 gegenüber geleugnet werden kann, ist mir völlig unbegreiflich. Aber die Thatsache, daß im A. T. an mehrern Stellen das Lebensprincip des Thieres als πνεῦμα bezeichnet wird, kann, als bloß Gegenstand psychologischer (menschlich-wissenschaftlicher) Terminologie, nicht ohne Weiteres als Beweis dafür gelten, daß auch unser Verf. es so genannt haben werde oder müsse, — zumal im Gebiete der die Opfer betreffenden Gesetzgebung nirgends ein Beleg für diese Terminologie sich findet, und nach ihr (vgl. die Fundamentalstelle Lev. 17, 11) es bei der Opferdarbringung sich nicht um das πνεῦμα, sondern um die ψυχή des Thieres handelt. Was mich aber haupt-

sächlich zur Abweisung dieser Hofm.'schen Auffassung bestimmt, ist die Stellung der Worte. Hieße nämlich der Geist, durch welchen Christus sich selbst darbrachte, ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der A.-Tl. Opferthiere, so müßte αἰώνιος als stark und allein betont, voranstehen. Die Voranstellung des πνεῦμα zeigt aber vielmehr, daß der Verf. dieses betont hat und also auch, wenn überhaupt, in ihm hauptsächlich der entsprechende Gegensatz für das Thieropfer zu suchen ist, der dann aber nicht διὰ πνεύματος προσκαίρου, sondern διὰ σαρκὸς προσκαίρου lauten und mit δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων in Vs. 12 identisch sein müßte. Da aber dieses schon seinen Gegensatz in διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος Vs. 12 gefunden hat, und Letzteres in τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ Vs. 14 wieder aufgenommen ist, so liegt weder eine Nöthigung noch auch eine Berechtigung zu der Annahme vor, daß der Verf. bei seinem διὰ πν. αἰωνίου an eine gegensätzliche σὰρξ πρόσκαιρος gedacht habe. —

Im Folgenden (Vs. 15—28) geht der Verf. nun über zu der auf der Selbstdarbringung Christi beruhenden und durch sie bewirkten und bekräftigten Stiftung des neuen Bundes, die er mit der Stiftung des alten Bundes vergleicht und als deren wesenhaftes Gegenbild darthut.

Vs. 15—18: *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. 16 ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· 17 διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος· 18 ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται.*

15 Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler, auf daß, nachdem ein Tod geschehen zur Erlösung von den Uebertretungen unter der ersten Stiftung, die Berufenen des ewigen Erbes Verheißung empfingen. 16 Denn wo eine Stiftung ist, muß der Tod des Stifters beigebracht werden, 17 denn eine Stiftung ist nur über Todten rechtskräftig, da sie niemals in Kraft tritt, wenn der Stifter lebt, 18 weshalb auch die erste nicht ohne Blut eingeführt worden ist.

Vs. 15. Καὶ διὰ τοῦτο] ist nicht (Bl., Ebr. u. A.) vorwärts weisend zu fassen, so daß es erst in dem finalen Hauptsatze: ὅπως κ. τ. λ. seine Entfaltung hätte, sondern rückweisend auf Vs. 11—14: Darum weil Christus durch seinen Opfertod eine ewige Erlösung erworben, und durch seine hohepriesterliche Selbstdarbringung zur Reinigung unserer Gewissen dieselbe verwerthet hat (was in dem participialen Zwischensatze: θανάτου γενομένου κ. τ. λ. recapitulirt wird), ist er einer neuen διαθήκη Mittler geworden, und diese Mittlerschaft hat zum Zwecke (ὅπως), uns den Besitz des ewigen Erbes zuzuwenden. Die auf Grund seines Opfertodes und durch seine hohepriesterlich-himmlische λειτουργία verwirklichte Reinigung unseres Gewissens befähigt und verpflichtet uns dazu, „zu dienen dem lebendigen Gotte" wie andererseits dann aber auch solcher Gottesdienst stiftungsmäßig uns dazu berechtigt, die Verheißung des ewigen Erbes zu empfangen." Somit hat Christus durch die Reinigung unserer Gewissen ein Verhältniß zwischen Gott

und uns hergestellt, in welchem für uns die Verpflichtung liegt, ihm zu dienen, und er sich anheischig gemacht hat, uns das ewige Erbe zukommen zu lassen. Dies Verhältniß nennt der Verf. διαθήκη καινή, wobei die Stellung der Worte zeigt, daß der Nachdruck nicht (Bl., Del.) auf dem Adj., sondern auf dem Subst. liegt, diese διαθήκη also nur nebenbei als neu bezeichnet ist, um sie von einer ältern gleichnamigen Institution zu unterscheiden, nämlich derjenigen, deren Mittler Moses war.

Der Begriff einer διαθήκη (vgl. zu 7, 22) ist der Etymologie wie dem Sprachgebrauche nach der einer stiftungsmäßigen Feststellung, welche ebensowohl eine Erbstiftung, wie eine Bundesstiftung, aber auch Beides zumal sein kann. Letzteres gilt namentlich von der hier in Rede stehenden διαθήκη. Der Charakter einer Erbstiftung ist ihr dadurch aufgeprägt, daß die Zuwendung eines künftig anzutretenden Erbes ihr Ziel und Zweck ist, — und den Charakter einer Bundesstiftung trägt sie an sich, insofern sie auf dem Eingegangensein einer gegenseitigen Verpflichtung beruht: Der Erbstifter hat dem designirten Erben den künftigen Besitz des Erbgutes verheißen, und Letzterer hat sich dem Erstern zu dem in Vs. 14 erwähnten λατρεύειν verpflichtet. Was nun den Gebrauch des Worts in dem vorliegenden Abschnitte betrifft, so muß es als verkehrt bezeichnet werden, 1) wenn man, wie es bei den meisten neuern Auslegern der Fall ist, annimmt, der Verf. habe, verleitet durch die Thatsache, daß die Sprache, in der er denkt und redet, für die zwei verschiedenen Begriffe: Bund und Vermächtniß ein und denselben Ausdruck (διαθήκη) habe, diese beiden Begriffe in der Weise mit einander verwechselt, daß er in Vs. 15 das Wort in der Bedeutung „Bund", in Vs. 16. 17 dagegen in der Bedeutung „Testament", in Vs. 18 ff. aber wieder in der Bedeutung „Bund" verwerthe. Denn solch eine Begriffsverwechselung würde nicht mit de W. als ein unanstößiger Mangel schulgerechter Dialektik, oder mit Thol. als eine bei so plastisch-concreter Anschauung wohlbegreifliche logische Inconsequenz, oder mit Bl. als eine gewisse Verwirrung, oder mit Lün. als eine logische Incorrectheit entschuldigt werden können, sondern, wie auch Hofm. II, 1, 426 entgegnet, als eine unverantwortliche Confusion verurtheilt werden müssen. Es ist 2) aber auch verkehrt, nicht nur in Vs. 15 und 18, sondern ebenso auch in Vs. 16. 17 allein den Begriff „Bund" mit Ausschluß des Begriffes „Testament" festzuhalten, eine Auffassung, die bei Vs. 16 nothwendig scheitern muß. Verkehrt wäre es 3) aber auch, wenn man den Ausdruck διαθήκη hier als einen einheitlichen aber zweiseitigen Begriff geltend machen wollte, der bei Vs. 15. 18 von der Seite, nach welcher er Bund, und bei Vs. 16. 17 von der Seite, nach welcher er Vermächtniß ist, ins Auge gefaßt werde, denn der Zusammenhang fordert gebieterisch, ihn bei Vs. 16. 17 von derselben Seite wie bei Vs. 15, und bei Vs. 18 von derselben wie bei Vs. 16. 17 zu fassen. Endlich können wir 4) auch damit nicht einverstanden sein, wenn Hofm. aus der Etymologie des Wortes den höhern, die beiden Sonderbegriffe zumal umfassenden, Einheitsbegriff „Verfügung" entwickelt, und diesen ebenso bei Vs. 16. 17 wie bei Vs. 15. 18 geltend macht, denn in Vs. 16. 17 liegt nicht der abstracte Gemeinbegriff „Verfügung", sondern ausschließlich der concrete Sonderbegriff „Erbverfügung, Erbstiftung" vor. Sind aber alle diese Auffassungen verwerflich, so bleibt schon empirisch nichts anderes übrig, als sich an den Begriff der Erbstiftung wie bei Vs. 16. 17 so auch bei Vs. 15. 18 allein zu halten. Dieser Begriff des Wortes ist ja auch der eigentliche und primäre, er ist im classisch-griechischen Sprachgebrauch der vorherrschende, ja allein geltende, und unser Verf. konnte um so eher auch die A.-Tl. διαθήκη bei den LXX in diesem Sinne fassen, als auch ihr stiftungsmäßiges Ziel der Besitz und Genuß einer κληρονομία

(נַחֲלָה) war, nämlich der Erbschaft des heiligen Landes (Exod. 23, 30; 32, 13; Deut. 15, 4 u. v. a. St.). Aber freilich war auch dies eine Erbstiftung, die nicht bedingungslos den Israeliten zugesagt war, sondern zu deren Erlangung sie sich zum Dienste des Gottes, der ihnen dies Erbe zusagte, verpflichten mußten (Exod. 19, 5 u. ö.), und welcher durch diese gegenseitige Verpflichtung zugleich der Charakter einer Bundesstiftung aufgeprägt war. Der Charakter der Erbstiftung, der sich in der göttlichen Verheißung des Erbes ausspricht, steht aber bei der Betrachtung der alten wie der neuen διαθήκη auf das Entschiedenste im Vordergrunde der Anschauung unseres Verf. (vgl. z. B. 8, 6) und insofern gewiß mit Recht, als sie Motiv, Ziel und Zweck der Stiftung war, und so bringt er denn auch in dem vorliegenden Abschnitte allein diese Seite der Stiftung zur Verwerthung.

Daß der Begriff einer Erbstiftung insonderheit auch von unserm διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν gelte, sollte dem davon abhängigen Finalsatze: ὅπως τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας gegenüber keines Beweises bedürfen. Daß Christus in dieser neuen Stiftung μεσίτης genannt wird, nöthigt keineswegs zur Beseitigung des Begriffes Testament. In zwiefacher Beziehung kann ein Testator (διαθέμενος Vs. 16) als μεσίτης bezeichnet werden: Unter allen Umständen ist er der Vermittler zwischen dem Erben und dem Erbe, häufig aber auch, wenn er das zu vererbende Gut nicht selbst geschaffen oder erworben, sondern selbst es ererbt hat, der Vermittler zwischen dem ursprünglichen und dem zukünftigen Besitzer. Bei dem hier in Rede stehenden Erbe gelten aber beide Gesichtspunkte zumal. Denn nicht Christus, sondern Gott ist der ursprüngliche und eigentliche Besitzer desselben, und von ihm hat Christus es überkommen (1, 2)†), um es auf uns zu vererben. — θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν κ. τ. λ.]. Natürlich ist der Tod Christi gemeint; Christus wird aber nicht genannt, noch auch θανάτου sonst näher bestimmt, um den Ausdruck in generischer Allgemeinheit zu halten, und ihn der allgemeinen Regel in Vs. 16, daß eine Erbstiftung erst durch den Tod des Stifters in Kraft trete, schon im Voraus zu subsummiren. Die Worte εἰς ἀπολύτρωσιν κ. τ. λ. sind nicht mit λάβωσιν, sondern als Zweckangabe des betreffenden Todes mit θανάτου γενομένου zu verbinden, denn das Empfangen des ewigen Erbes seitens der Berufenen hat die (nach 2, 9 u. 9, 12 durch Christi Opfertod erworbene, und nach 9, 12. 14. 24. 25 durch sein hohespriesterliches Eingehen in das himmlische Allerheiligste zur Geltung gebrachte) ἀπολύτρωσις zur Voraussetzung, nicht zur Folge. Diese ἀπολύτρωσις ist, wie eine ewig geltende (αἰωνία Vs. 12), so auch eine allumfassende (ὑπὲρ παντός 2, 9); aber in diesem Zusammenhange, wo es sich bloß um die Herstellung einer

---

†) Man halte uns nicht das λύτρωσιν εὑράμενος in V. 12 entgegen, denn diese λύτρωσις αἰωνία ist nicht die κληρονομία αἰώνιος selbst, sondern nur das Mittel zur Beseitigung der dem Empfangen des Erbes entgegenstehenden Hindernisse.

neuen Stiftung handelt, welche die Reinigung τῆς συνειδήσεως (Vs. 14) zur Unterlage, und das Empfangen des ewigen Erbes zum Ziele hat (Vs. 15), anstatt der alten, welche nur eine καθαρότης τῆς σαρκός zur Unterlage, und das Empfangen eines nur zeitlichen Erbes (d. i. des heiligen Landes) zum Ziele hatte, — in diesem Zusammenhange kommt sie bloß als eine ἀπολύτρωσις τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων in Betracht. Wie die israelitische Volksgemeinde, um zur Theilnahme an der durch Moses vermittelten διαθήκη befähigt zu werden, der Sühnung ihrer unter der bisherigen Verfassung begangenen Sünden durch besondere Weiheopfer (Vs. 19—22) bedurfte, so war auch die Umgestaltung der A.-Tl. Gesetzesgemeinde zur N.-Tl. Heilsgemeinde oder deren Uebergang aus der alten in die neue διαθήκη durch die Darbringung eines Weiheopfers zur Sühnung ihrer unter (ἐπί = bei, während, vgl. Win. §. 48. c.) dem alten Bunde begangenen Sünden bedingt. In beiden Fällen handelte es sich nicht um Sünde und Sühnung der einzelnen Glieder der Gemeinde als solcher, sondern um Gesammtsünde und Gesammtsühne der ganzen in die neue Ordnung der Dinge eintretenden Gemeinde. Aber die Sühnung der mosaischen Stiftungsopfer konnte bloß eine λύτρωσις πρόσκαιρος darstellen, sie bedurfte daher der jährlichen Erneuerung durch die Opfer des gr. Sühntages (10, 3), während das N.-Tl. Stiftungsopfer eine αἰωνία λύτρωσις darstellte, die keiner Erneuerung bedürftig war. — In dem Zwecksatze: ὅπως... ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας wird der Genitiv τῆς αἰωνίου κληρ. wohl besser von τὴν ἐπαγγ. als von κεκλημένοι abhängig gemacht. Λαμβάνειν τὴν ἐπαγγελίαν, ebenso 11, 13, heißt nicht (vgl. zu 6, 15): das Verheißungswort, sondern die Verheißungsgüter empfangen. Daß, wie Del. meint, dieser Stelle gemäß der neue Bund sich dadurch vom alten unterscheide, daß er das Erbe oder Heilsgut nicht bloß als fernes Verheißungsziel vorhalte, sondern zu gegenwärtigem Besitz es ertheile, ist ein Mißverständniß, welches weder durch den Aor. λάβωσιν (denn der Conj. Aor. in finalen Sätzen ist zeit- und dauerlos, vgl. Krüg. §. 53, 6, 4) gerechtfertigt, noch durch die in Vs. 16 geltend gemachte Analogie gefordert wird) denn der Erbe tritt nicht unter allen Umständen sofort nach dem Tode des Testators in den vollen Genuß des Erbes ein, sondern, wenn er minderjährig ist, erst nach Erlangung der Volljährigkeit), noch auch entspricht es der sonstigen Anschauung unseres Verfassers und des N. T. überhaupt. Zwar nicht als ein „fernes" Verheißungsziel, sondern als ein sehr nahes (10, 37), aber nichtsdestoweniger doch immer noch zukünftiges (4, 1. 9), nicht als ἐνεστηκότα, sondern als μέλλοντα ἀγαθά (9, 11) erscheint dem Verf. das Verheißungserbe der Christen, von welchem sie zwar schon hier auf Erden einen Vorschmack haben, dessen Vollgenuß aber dennoch dem μέλλων αἰών

angehört (6, 4. 5). Vielmehr entspricht nach dieser Seite hin das A.-Tl. Vorbild genau dem N.-Tl. Urbilde: Wie dem noch in der Wüste wandelnden alten Israel beim Eintritt in den alten Bund das Erbe des h. Landes, zu dessen baldiger Besitznahme es eben in der Wüste heranreifen sollte, zugesagt war, so dem neuen Israel beim Eintritt in den neuen Bund das Erbe des ewigen Lebens, zu dessen baldiger Besitznahme es in diesem irdischen Leben heranreifen soll (vgl. 4, 1—11). Die κεκλημένοι sind alle Diejenigen, welche kraft göttlichen, durch die Predigt des Evangeliums vermittelten Berufes (3, 1; 1, 2 u. 2, 3) aus dem alten Bunde in den neuen Bund bei der Stiftung desselben übergingen. Denn nur diese kommen hier dem Zusammenhang zufolge in Betracht, weshalb auch aus solcher Beschränkung kein Präjudiz gegen die Mitberechtigung und Mittheilnahme der Gläubigen, die damals nicht mehr oder noch nicht in gleicher Weise wie Jene in den Bund eintreten konnten, gezogen werden darf. Die perfectische Fassung des Ausdrucks ist der aoristischen vorgezogen, um ihn auf diejenigen, die dem Rufe auch wirklich Folge leisteten, zu beschränken, denn κληθέντες sind alle, an die der Ruf erging, κεκλημένοι nur diejenigen aus ihnen, die dem Rufe gefolgt und treu geblieben sind; und nur die Letztern haben Anspruch auf das Empfangen des Erbes (vgl. Matth. 22, 14).

Vs. 16. Daß ein θάνατον γενέσθαι (Vs. 15) unerläßliche Bedingung sei für das Empfangen des Erbes seitens des Erben wird als ein im allgemeinen Rechtsbewußtsein aller Zeiten feststehendes Axiom erwiesen. — ὅπου γὰρ διαθήκη] d. h., wie es die Natur der Sache fordert, und überdem in Vs. 17 ausdrücklich erläutert wird: Wo ein Testament zur Ausführung kommen soll. — θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου]. Θάνατον steht nachdrucksvoll vor dem von ihm abhängigen Genitiv, und dieser Nachdruck wird noch gehoben durch die Zwischenschiebung des ἀνάγκη φέρεσθαι. Die Uebersetzung des φέρεσθαι durch erfolgen = γίνεσθαι in Vs. 15 (Schulz u. A.) wäre nur zulässig auf Grund der Bedeutung: herbeigeführt werden, und wenn diese auch auf den speciellen in Vs. 15 vorgelegten Fall paßt, so doch nicht auf das generelle Rechtsaxiom in Vs. 16. Das Wort hat hier ohne Zweifel die Bedeutung: beigebracht, constatirt werden. Und ist διαθήκη hier in der Bedeutung: Testament verwerthet, so ist διαθέμενος ohne Zweifel = Testator (vgl. zu μεσίτης in Vs. 15). Ebr. will freilich mit mehrern ältern Auslegern διαθήκη auch hier ausschließlich in dem Sinne von Bund festgehalten wissen, und findet dann den Gedanken ausgesprochen: „Wo ein sündiger Mensch mit dem heiligen Gott in einen Bund treten will, da muß der Mensch vorher sterben, durch den Tod erst seine Schuld büßen (oder er muß eine stellvertretende עֹלָה stellen).“ Die bodenlose Willkür dieser Deutung leuchtet auf

den ersten Blick ein. Denn in Vs. 16. 17 soll ja nicht das hervorgehoben werden, was den durch Moses (Vs. 18), oder den durch Christum (Vs. 15) gestifteten Bund im Unterschiede von allen andern „Bundschließungen" charakterisirt, sondern vielmehr das, was ihnen mit allen andern Bundschließungen gemein ist. Ueberdem würde dann nicht Gott, oder dessen μεσίτης Moses, resp. Christus, sondern die A.-Tl., resp. N.-Tl. Gemeinde als Bundesstifter (διαθέμενος) bezeichnet sein, — eine widerbiblische Verkehrtheit, die Ebr. vergebens durch sein quid pro quo: „Wer mit Gott in einen Bund treten will" zu vertuschen sucht. Was nun insbesondere die Subsummirung des in Vs. 15 besprochenen speciellen Falles unter die allgemeine Regel in Vs. 16 betrifft, so ist nicht zu verkennen, daß die Bezeichnung der Seligkeit des ewigen Lebens als eines ewigen Erbes, und der göttlichen Heilsanstalt als einer göttlichen Erbstiftung, eine bildliche ist, und daß die Sache mit dem Bilde nirgends vollkommen übereinstimmen kann, weil sonst Bild und Sache identisch sein müßten. So kann es uns denn nicht befremden, wenn auch hier zwischen Bild und Sache bedeutende Incongruenzen übrig bleiben. Die Congruenz aber, die hier geltend gemacht wird, ist die, daß dem Eintreten des Erben in das Erbe Hindernisse entgegenstehen, die erst durch den Tod des Erbstifters beseitigt werden, daß das Erbe durch denselben erst flüssig wird; und dies gilt von der göttlichen Erbstiftung ebensowohl, wie von jeder menschlichen Erbstiftung, wenn auch die beiderseitigen Hindernisse, und daher auch die Bedeutung des beiderseitigen Sterbens miteinander incomparabel sind.

Vs. 17. — ἐπὶ νεκροῖς] sc. διαθεμένοις, über Todten, d. h. auf der Basis des Umstandes, daß die Testatoren gestorben sind. — βεβαία], so daß das Testament dann nicht mehr verändert oder umgestoßen werden kann. — μήποτε] vgl. Win. §. 55, 2. S. 447. Lachm., Del., Hofm. u. A. fassen es als Fragepartikel (: „Denn ein Testament kommt doch nicht irgendwann zur Wirksamkeit, so lange 2c.?"), weil sonst οὔποτε hätte gesagt sein müssen. Doch schmeckt die fragende Fassung des Satzes in diesem Zusammenhange zu sehr nach forcirter Rhetorik. Win. bemerkt: „Bei den Spätern kommt die subjective Negation öfters mit ἐπεί verbunden vor, nicht bloß wo etwas deutlich als subjectiver Grund bezeichnet wird, sondern auch, wo ein objectiv gültiger Grund angegeben wird, sofern der Grund doch immer auf eine Vorstellung zurückkommt". — ἰσχύει] sc. διαθήκη.

Vs. 18. — ὅθεν] darum, weil nach Vs. 16. 17 jede διαθήκη erst durch den Tod des διαθέμενος unumstößlich wird. — οὐδέ] = ne — quidem. — ἡ πρώτη] sc. διαθήκη, nämlich die mosaische Stiftung. — χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται]. Was im Vorigen von der καινὴ διαθήκη auf Grund allgemein gültiger

Rechtsanschauung gesagt ist, gilt (gewissermaßen) auch von der πρώτη διαθήκη, insofern auch sie nicht ohne ein θανάτου γενομένου realisirt worden ist. Denkt man sich nun Gott als den Stifter dieser διαθήκη, so kann davon freilich weder in Person, noch in Stellvertretung die Rede sein, und denkt man sich Mosen als solchen, so hat dieser weder selbst behufs der Stiftung den Tod erlitten, noch auch können die dabei dargebrachten Thieropfer ihn als Stifter repräsentirend gedacht werden. Diese Incongruenzen treffen aber in gleichem Maße diejenige Deutung, welche διαθήκη hier = Bundesstiftung, wie diejenige, welche es als Erbstiftung faßt. Sie sind aber auch dem Verf. nicht entgangen, denn gerade im Bewußtsein derselben drückt er ohne Zweifel sich so vag aus: οὐ χωρὶς αἵματος; wie auch schon das steigernde οὐδέ darauf hinweist. Es liegt darin das Zugeständniß, daß Vs. 16. 17 nur gewissermaßen auch auf diese Erbschaftsstiftung anwendbar sei, daß nur gewissermaßen das θανάτου γενομένου von Vs. 15 auch hier stattgefunden. Diese Incongruenzen sind aber auf das Incongruente in der Stellung Mosis zurückzuführen, und dienen daher nur zur Bestätigung der Behauptung des Verf. von der Nothwendigkeit eines bessern Stifters und einer bessern Stiftung. Moses konnte als Stifter dieser διαθήκη nicht aus eigener Machtvollkommenheit handeln, weil er nur θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ θεοῦ war, nicht aber υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον (3, 5. 6) und daher auch nicht κληρονόμος τῶν πάντων (1, 2), wie Christus es war; er konnte auch nicht, sofern der Stifter einer solchen διαθήκη behufs Flüssigmachung des Erbes εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν παραβάσεων sterben muß, zuerst als Opfer und dann als Priester fungiren. Doch schwinden die genannten Incongruenzen, sobald man die bei der Stiftung der mosaischen διαθήκη dargebrachten Thieropfer nicht zunächst von der Seite faßt, nach welcher sie nachbildliche Stellvertreter des sündigen Volkes sind, sondern vielmehr von derjenigen, nach welcher sie vorbildliche Repräsentanten und Stellvertreter des N.-Tl. Opfers sind (10, 1), und nichts hindert uns diesen Gesichtspunkt hier geltend zu machen. Daß aber, wie Ebr. meint, das Prädicat ἐγκεκαίνισται uns dazu nöthige, διαθήκη hier ausschließlich in der Bedeutung Bund zu fassen (denn „hat man je von der Einweihung eines Testamentes gehört?"), gilt nur, so lange man διαθήκη als Erbstiftungsurkunde faßt, und bei ἐγκαινίζω dessen eigentliche Bedeutung außer Acht läßt, fällt aber in sich selbst zusammen, sobald man beide Worte in ihrer eigentlichen und nächstliegenden Bedeutung, jenes als Erbstiftungsthatsache, und dieses als Einführung in eine neue Ordnung der Dinge, faßt, denn eine solche wird durch den Tod des Erbstifters wirklich eingeführt. —

In Vs. 19—22 folgt nun der geschichtliche Nachweis für die Richtigkeit der Behauptung in Vs. 18, daß auch die mosaische διαθήκη nicht χωρὶς αἵματος eingeführt worden sei.

Vs. 19—22: *λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς κατὰ νόμον ὑπὸ Μωυσέως παντὶ τῷ λαῷ, λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου, αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν,* 20 *λέγων Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.* 21 *καὶ τὴν σκηνὴν δὲ καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας τῷ αἵματι ὁμοίως ἐράντισεν.* 22 *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.*

19 Denn nachdem jegliches Gebot gesetzmäßig von Mose dem ganzen Volke gesagt worden war, nahm er das Blut der Kälber und der Böcke mit Wasser und Kokkuswolle und Ysop, und besprengte sowohl das Buch selbst wie auch das ganze Volk, 20 indem er sagte: „Dies ist das Blut der Stiftung, welche in Beziehung auf euch Gott angeordnet hat.“ 21 Aber auch das Zelt und alles Geräthe des Priesterdienstes besprengte er gleicherweise mit dem Blute; 22 und fast wird in Blut Alles gereinigt nach dem Gesetze, und ohne Blutvergießung geschieht nicht Vergebung.

Vs. 19. Offenbar hat der Verf. hier, wie schon aus der Vergleichung von Vs. 19. a mit Exod. 24, 3 und von Vs. 20 mit Exod. 24, 8 hervorgeht, die sinaitische Bundesweihe des Volkes im Auge. — λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς] vgl. Exod. 24, 3. 7. Gemeint sind natürlich nur alle damals bereits emanirten Gebote, die Moses in das βιβλίον τῆς διαθήκης verzeichnet hatte. — κατὰ νόμον]*) gehört nicht (Bl., de W.) zu πάσης ἐντολῆς (= jedes gesetzesgemäße Gebot), wobei τῆς κατὰ νόμον hätte gesagt werden müssen, sondern ist mit λαληθείσης zu verbinden, jedoch nicht zu übersetzen: „einem (dem) göttlichen Auftrage gemäß“, auch nicht mit Lün., der die Lesart κατὰ τὸν νόμον bevorzugt, zu deuten: „Die Richtschnur für die Verkündigung der ἐντολαί war der νόμος, da er dieselben in sich begriff“, was, sofern er nicht mit der getadelten Bleek'schen Deutung zusammenfallen soll, ein schiefer und müßiger Gedanke wäre, — sondern = „nach allgemein gültigem Gesetz“, d. h. wie es von Rechtswegen stattfinden mußte, weil dem Volke die Gebote, zu deren Haltung es sich verpflichten sollte, zuvor bekannt gemacht werden mußten. — λαβὼν τὸ αἷμα τῶν μόσχων καὶ τῶν**) τράγων]. Μόσχοι = junge Stiere, die als Brand-

*) Obwohl die L.-A. κατὰ τὸν νόμον durch so gewichtige Autoritäten wie ℵ[4]. A. C. D[1]. L. empfohlen wird, ist doch die obige Lesart der Rec., weil durch Sinn und Zusammenhang gefordert, vorzuziehen. Die Hinzufügung des Artik. beruht wahrscheinlich auf Mißverstand des Ausdrucks, und auf Conformirung desselben mit dem κατὰ τὸν νόμον in Vs. 22.

**) In der Rec. fehlt dieses τῶν. Es ist aber als durch ℵ. A. C. D. E. etc. It. Vulg. bezeugt als echt anzuerkennen.

und Friedensopfer†) bei der Bundesweihe des Volkes dargebracht wurden. Der Zusatz: καὶ τῶν τράγων ist schwerlich als eine der Tradition entnommene, oder auf eigener Zurechtlegung beruhende Ergänzung des mosaischen Berichtes anzusehen, sondern wohl darauf zurückzuführen, daß dem Verf. der Ausdruck μόσχοι καὶ τράγοι als Bezeichnung sühnender Thieropfer so geläufig war, daß er ihm auch hier unwillkürlich in die Feder kam. — μετὰ ὕδατος καὶ ἐρίου κοκκίνου καὶ ὑσσώπου]. Von diesen Zuthaten zu dem Opferblute weiß der Bericht in Exod. 24 nichts. Da unser Verf. dieselben so ganz unbefangen und keines Widerspruchs gewärtig vorführt, ist es wahrscheinlicher, daß er sie aus der damals gültigen Tradition geschöpft, als daß er selbst sie aus der Analogie anderweitiger biblischen Daten erschlossen habe. Alle drei Bestandtheile kommen bei der Reinigung der durch Todesberührung Verunreinigten vor (Num. 19, 6. 18), wonach das zu diesem Zwecke dargebrachte Sündopfer der rothen Kuh nach geschehener Blutsprengung ganz und gar sammt dem übrigen Blute nebst den Zuthaten von Cedernholz, Kokkuswolle und Ysop verbrannt, und bei vorkommender Verunreinigung die betreffenden Personen und Sachen mit der so gewonnenen und in fließendem Wasser aufgelösten Asche mittelst eines Ysopbüschels besprengt wurden; — ferner bei der Reinigung eines vom Aussatze Genesenen (Lev. 14, 6. 52), wonach ein Vogel über fließendem Wasser geschlachtet wird, und darauf ein anderer lebendiger Vogel in das mit dem Blute des geschlachteten Vogels vermischte Wasser getaucht und dann frei gelassen, der zu Reinigende aber mittelst eines ebenfalls in dieses blutgemengte Wasser getauchten Sprengwedels aus Cedernholz, Kokkuswolle und Ysop besprengt wurde. Die Meinung bei diesen Ergänzungen des mosaischen Berichtes über die Bundesweihe ist demnach wohl die, daß mit der reinigenden Kraft des Sühnblutes auch noch die reinigende Potenz des Wassers verbunden worden sei, so daß das Blut auf Sündensühnung und das Wasser auf Tilgung s. g. levitischer Unreinigkeit zu beziehen ist (wobei zugleich wohl auch noch der Utilitätszweck der Vermehrung des in großer Menge nöthigen Sprengmaterials in Betracht kam); und daß die Sprengung mittelst eines mit Kokkuswolle umwickelten und durch die Stütze eines Cedernstäbchens vor dem Knicken oder Zerbrechen geschüßten Ysopstengels vollzogen worden sei. Daß aber unser Verf. noch ein besonderes (N.-Tl.) Interesse hatte, neben dem Blute auch noch Wasser als Reinigungsmittel hervorzuheben, wird sich bei 10, 22 herausstellen. — αὐτό

†) Sünd- und Schuldopfer sind erst durch die später emanirte Opferthorah (Lev. 1—7) eingeführt worden. Sonst würden hier, wo es sich vor Allem um Sühnung handelte, Sündopfer gewiß nicht gefehlt haben. Doch mangelte ja auch bei den Brand- und Friedensopfern die Blutsprengung und mit ihr der Begriff der Sühnung nicht. Vgl. meine Schrift: Der A.-Tl. Opfercultus §. 87 und 163.

τε τὸ βιβλίον] nämlich das in Exod. 24, 7 erwähnte βιβλίον τῆς διαθήκης, in welches Moses die erste fundamentale Gesetzesgruppe Exod. 21—23 geschrieben hatte. Von einer Besprengung auch des Buches weiß aber Exod. 24 ebenfalls nichts, so daß auch dieser Zusatz wohl auf traditionelle Ergänzung oder mißverständliche Auffassung zurückzuführen ist. Denn der Versuch älterer Ausleger, diese Abweichung vom Originalberichte dadurch zu beseitigen, daß man sich τὸ βιβλίον nicht von ἐράντισεν, sondern (nach Maßgabe des Ausdrucks in Exod. 24, 7. LXX: καὶ λαβὼν τὸ βιβλίον τ. διαθ.) noch von λαβὼν abhängig denkt, wird durch das vor πάντα τὸν λαόν stehende καὶ als unmöglich erwiesen. Die Worte würden überdem dann auch ganz müßig dastehen, da hier nicht, wie in Exod. 24, 7, zugleich gesagt ist, zu welchem Zwecke Moses das Buch genommen, nämlich um den Inhalt desselben dem Volke vorzulesen. — ἐράντισεν*)]. Ueber die Form vgl. Win. §. 13, 1. b. Als Zweck dieser Besprengung des Volkes und des Buches kann nicht die objective Sündensühnung angesehen werden, welche vielmehr schon vorher (Exod. 24, 6) durch die ordnungsmäßige Besprengung des Altars dargestellt war, sondern nur die Weihung der zu besprengenden Objecte für die Zubehörigkeit zum Bunde.

Vs. 20. Vgl. Exod. 24, 8. — ἧς] Attraction mit διαθήκης. — ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς] brachylogisch für (Bengel:) praecepit mihi, ut perferrem ad vos.

Vs. 21. Die mit der Priesterweihe gleichzeitig vollzogene Einweihung der Stiftshütte und ihrer Geräthe (Exod. 40 u. Lev. 8) fand ein Jahr später, während dessen sie angefertigt worden waren, statt. Die Isolirung der hier berichteten Besprengung von der in Vs. 19 erwähnten giebt indeß auch Zeugniß dafür, daß der Verf. sich dessen wohl bewußt war. Indeß tritt uns dabei die Schwierigkeit entgegen, daß Exod. 40 nur von einer Besprengung (Salbung) der Stiftshütte und ihrer Geräthe mit Oel, nicht aber von einer Besprengung mit Blut spricht (Vs. 9); ebenso Lev. 8, 10. 11, denn die in Vs. 15. 19. 24 erwähnte Besprengung des außerhalb der Stiftshütte (im Vorhofe) stehenden Altars mit Blut gehört, streng genommen, nicht hierher. Man hat deshalb die Bezüglichkeit des vorliegenden Verses auf Exod. 40 und Lev. 8 in Zweifel gezogen, und lieber an anderweitige, durch Moses angeordnete Entsündigungen der Stiftshütte und ihres Geräthes, namentlich an die für das gr. Sühnfest zur Sühnung des Heiligthums verordneten Blutsprengungen (Lev. 16, 14—16) denken wollen. Dieser Annahme widerstrebt aber der Aor. ἐράντισεν, der nur von einer einmaligen, nicht von einer jährlich wiederkehrenden Handlung verstanden werden kann, so wie die Verrichtung dieser Sprengungen nicht durch

---

*) So und nicht ἐρράντισεν (Rec.) ist das Wort in sämmtlichen Uncialen geschrieben. Vgl. zu 2, 1 (παραρυῶμεν).

Moses, sondern durch Aaron und dessen Nachfolger. Beachten wir indeß, daß auch Josephus ant. 3, 8, 6 berichtet, Moses habe bei der Priesterweihe nicht nur die Priester selbst und deren Kleider, sondern auch die Stiftshütte und deren Geräthe mit Oel und Blut besprengt, was vielleicht aus der Tradition geschöpft, vielleicht aber auch selbstständig aus der Analogie der nach Lev. 8, 30 mit Oel und Blut besprengten Priester und Priesterkleider (während Exod. 40, 12—15 bloß von einer einfachen Salbung der investirten Priester spricht), und des nach Lev. 8, 11 zuerst mit Oel und dann nach Vs. 15. 19. 24 noch mit Blut besprengten Vorhofaltars erschlossen und auf die Stiftshütte und deren Geräthe übertragen ist, — beachten wir dies Alles, so wird uns die Auskunft nahe liegen, daß unser Verf., ebenso wie Josephus, und mit demselben Recht oder Unrecht, eine Besprengung auch der Stiftshütte und ihrer Geräthe mit Oel und Blut angenommen, des Oeles aber, weil für seine vorliegende Tendenz (Erweis des οὐδὲ χωρὶς αἵματος in Vs. 18) beziehungslos, nicht erwähnt habe. — Zu λειτουργία vgl. die Erläutr. bei 1, 7. — ἐράντισεν]. Die Blutsprengung hat auch hier Sühnung oder Entsündigung zum Zwecke. Einer solchen Reinigung bedurfte die Stiftshütte, weil sie, inmitten der sündhaften Gemeinde errichtet und für deren Gottesdienst bestimmt, von der Unreinigkeit derselben afficirt, befleckt war (Lev. 16, 16). Und die Entsündigung der Stiftshütte war ebenso Vorbedingung für die Einführung derselben in den gottesdienstlichen Gebrauch, wie die Entsündigung des Volkes es war für die Einführung desselben in die durch Moses Vermittelung gestiftete διαθήκη. Bund und Stiftshütte gehören aber wesentlich und nothwendig zusammen, denn letztere ist die sichtbare Repräsentation des durch den Bund begründeten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Israel, und die Stätte der Bethätigung und Bewährung desselben (Exod. 25, 8. 22; 29, 43—46).

Vs. 22. Die Geltung des οὐ χωρὶς αἵματος beschränkt sich aber nicht bloß auf die Einführung der πρώτη διαθήκη, sondern erstreckt sich auch auf die Fortdauer und Aufrechterhaltung derselben, indem das Gesetz für jede Versündigung und schwerere Verunreinigung Blutsühne forderte. — καὶ σχεδόν]. Nach Thol., Bl., Lün., Win., Riehm 500 ist die Voranstellung des σχεδόν durch seine Geltung für beide Vershälften bedingt. Das ist aber sachwidrig, denn der in der zweiten Hälfte ausgesprochene Gedanke: „Ohne Blutvergießen keine Vergebung" hat im mosaischen Gesetze unbeschränkte Geltung. Es kann daher nur die erste Vershälfte umfassen wollen, und weil es sie ganz, nicht bloß diesen oder jenen Bestandtheil derselben umfassen soll, ist es an die Spitze gestellt (so auch Del.). Der Hauptgedanke: ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται, bei welchem ἐν αἵματι als Hauptbegriff vorangestellt ist, wird im Hinblick auf die Thatsache, daß die leichtern Verunreinigungen, namentlich in der Sphäre des Geschlechtslebens, bloß durch einfache

Waschungen mit Wasser ohne Sündopferdarbringung getilgt wurden, durch σχεδόν als ein nicht ausnahmslos gültiger charakterisirt. Πάντα bezieht sich dabei auf Personen und Sachen, denn auch letztere bedurften, wenn sie mit ethischer oder pathologischer (s. g. levitischer) Unreinheit höherer Grade in Berührung gekommen waren, des Sündopferblutes zur Reinigung. Bei ἐν αἵματι steht das ἐν nicht hebraisirend für das hebr. ב instrumentale, sondern ist in seinem genuin-griechischen Sinne = in zu fassen. Es liegt das Bild des Eingetauchtwerdens der zu reinigenden Sache in das reinigende Blut zu Grunde. — Die Beschränkung des ersten Satzes war durch den Gebrauch des umfassendern Begriffs καθαρίζεται bedingt; bei dem zweiten wird sie durch Anwendung des engern Begriffs: γίνεται ἄφεσις sc. τῶν ἁμαρτιῶν unnöthig und unzulässig. Bei dem Worte αἱματεκχυσία streiten die Ausleger, ob man es von der Blutsprengung auf den Altar (de W. u. A.), oder von der Blutvergießung bei der Schlachtung des Opferthieres (Bl., Lün., Del.) zu verstehen habe. Schon der empirische Sprachgebrauch (s. den Nachweis bei Bl.) spricht allein für Letzteres; ebenso die Etymologie, denn die Application des Blutes an den Altar und die andern Sühngeräthe war wenigstens bei den Sündopfern (und nur von ihnen kann, wo es sich speciell um Sündensühne handelt, nach dem mosaischen Gesetze die Rede sein) nichts weniger als eine Blutausgießung, sondern nur, und zwar nur mit einem sehr geringen Theile des Blutes, eine Sprengung vor oder an dieselben, oder eine Bestreichung der Hörner der Altäre. Ueberdem fordert der Zusammenhang die Blutvergießung bei der Schlachtung, denn nur die Schlachtung entspricht dem den ganzen Abschnitt von Vs. 15—22 beherrschenden θανάτου γενομένου in Vs. 15 als der Bedingung der Gültigkeit einer διαθήκη. Zwar ist es wahr, daß nach A.-Tl. gesetzlicher Anschauung die ἄφεσις nicht schon ohne Weiteres durch die Schlachtung des Opferthieres erzielt wird, sondern erst dadurch, daß das durch den Tod hindurchgegangene Opferblut an das betreffende Sühngeräthe kommt. Aber der Verf. sagt ja auch nicht, daß durch die αἱματεκχυσία ohne Weiteres die ἄφεσις bewirkt werde, nicht daß sie die einzige, sondern nur, daß sie eine unerläßliche Bedingung der ἄφεσις sei. —

Der Verf. hat im vorigen Absatze (Vs. 19—22) die Geltung des οὐδὲ χωρὶς αἵματος für die πρώτη διαθήκη nicht nur bei der Einführung des Volkes in dieselbe (Vs. 19), sondern auch bei der Einweihung des sie repräsentirenden und ihrer Bethätigung dienenden Heiligthums (Vs. 21), so wie auch bei der Fortdauer und Aufrechterhaltung dieser διαθήκη (Vs. 22) nachgewiesen. Das N.-Tl. Gegenbild des ersten dieser drei Momente hat er bereits in Vs. 15 erörtert; es folgt nun nachträglich in Vs. 23—28 die Erörterung des N.-Tl. Gegenbildes auch der beiden letztgenannten Momente, indem Vs. 23. 24 nachgewiesen wird, wie auch das Heiligthum der καινὴ διαθήκη durch Sühnblut gereinigt worden sei, und demnächst (Vs. 25 ff.), wie und warum für die Fortdauer und Aufrechterhaltung derselben wiederholte Sühnungen und Reinigungen überflüssig sind.

Vs. 23—28: *ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας.* 24 *οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν,* 25 *οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ·* 26 *ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κοσμοῦ, νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.* 27 *καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις,* 28 *οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.*

23 Nöthig war's also, daß die Abbilder des im Himmel befindlichen (Heiligthums) durch dergleichen, es selbst aber, das himmlische, durch bessere Opfer, als diese sind, gereinigt würden, 24 denn nicht in das mit Händen gemachte Heiligthum, das Nachbild des wahrhaftigen, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selber, um nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, 25 noch auch, daß er oftmals sich selbst darbringe, wie der Hohepriester hineingeht in das Heiligthum jährlich mit fremdem Blute; 26 denn sonst hätte er oftmals leiden müssen von Grundlegung der Welt her; nun aber ist er einmal am Ende der Zeitläufte zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer offenbar gemacht worden. 27 Und wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber Entscheidung, 28 also wird auch Christus, einmal dargebracht, um Vieler Sünden auf sich zu nehmen, zum zweitenmale ohne Sünden sichtbar werden Denen zum Heil, die auf ihn warten.

Vs. 23. Von den beiden Sätzen dieses Verses ist der erste eine Folgerung aus Vs. 21, indem aus der göttlich angeordneten Thatsächlichkeit die Nothwendigkeit einer Entsündigung der Stiftshütte gefolgert wird. Der zweite Satz hätte nun in streng logischer Gedankenentwickelung als eine Folgerung aus dem ersten dargestellt werden sollen, etwa in der Weise: Mußte nun das schattenhafte irdische Heiligthum mit solchem Opferblute gereinigt werden, so bedurfte dessen himmlisches Urbild einer Reinigung mit bessserm Opferblute. Statt dessen wird aber durch das beiden Sätzen gemeinsame ἀνάγκη οὖν καθαρίζεσθαι auch der zweite Satz, ebenso wie der erste, als eine Folgerung aus Vs. 21 dargestellt. Zu ἀνάγκη οὖν ist nicht (Lün.) ἐστίν, sondern (Del.) ἦν zu ergänzen, denn auch die Reinigung des himmlischen Heiligthums ist als eine einmalige und vergangenheitliche gedacht. — τὰ μὲν ὑποδείγματα] vgl. 8, 5. Der Plural ὑποδείγματα ist nicht (Lün.) dadurch bedingt, daß der Verf. schon den Plural ἅγια im Sinne

hatte, denn dieser Plural ist nur ein sprachlicher, kein sachlicher (vgl. zu 9, 8), sondern durch den Ausdruck: τὴν σκηνὴν καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας in Vs. 21. — τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς sc. ἁγίων vgl. Vs. 24. Ueber dies himmlische Heiligthum vgl. zu 9, 11. — τούτοις] kann, da es sich hier nur um die Reinigung der Stiftshütte handelt, auch nur auf das in Vs. 21 genannte Reinigungsmittel αἷμα zurückgehen. Der Plural muß also daraus erklärt werden, daß dazu nach Lev. 8, 14. 18. 22 dreierlei Blut (von einem Sünd-, einem Brand- und einem Friedensopfer) verwendet wurde. — αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια] vgl. 8, 5; — κρείττοσιν θυσίαις]. Die Opfer, mit welchen das himmlische Heiligthum gereinigt werden soll, müssen um so viel besser sein, denn die Reinigungsopfer des irdischen Heiligthums, als ersteres besser ist, denn letzteres. Da Christi Opferung nur eine einige und einmalige ist, könnte der Gebrauch des Plurals befremden. Er ist indeß, wie formal veranlaßt durch den entsprechenden Plural τούτοις im ersten Satze, so auch sachlich gerechtfertigt durch die Allgemeinheit, in welcher die Forderung gehalten und aus der A.-Tl. Thatsache gefolgert ist. — παρὰ ταύτας] sc. die im ersten Satze gemeinten θυσίαι. Ueber παρὰ nach dem Comparativ vgl. zu 1, 4. — Da nach Lün.'s Meinung (die auch von de W., Ebr. u. A. vertreten ist) „das himmlische Heiligthum, als der Berührung mit der sündigen Welt entnommen, einer Entsühnung und Reinigung nicht bedarf", und er diese Meinung auch bei dem Verf. voraussetzt, so findet er „es unbedenklich, aus καθαρίζεσθαι ein verwandtes Verbum vermittelst der Annahme eines Zeugma zum zweiten Satzgliede hinzuzudenken", und da nach dem Vorhergehenden das καθαρίζεσθαι ein Begriff sei, der dem Begriff des ἐγκαινίζειν Vs. 18 sich unterordne, indem Ersteres das Letztere zum Zwecke habe, so hält er sich für berechtigt, „aus dem Begriff des Gereinigtwerdens im ersten Satzgliede den Begriff des Geweihtwerdens zum Dienste Gottes zu entnehmen" und hier allein geltend zu machen. Solche Verlegenheitsaushelfer sollte indeß die Exegese schon längst als unbrauchbar in ihre Rumpelkammer geworfen haben, zumal hier, wo ihre Voraussetzungen an sich schon bodenlos sind. Denn das Wort καθαρίζειν umfaßt eben nicht die beiden Begriffe: entsündigen **und** weihen zumal, sondern nur den **ersten** derselben allein. Die Weihung hat die Reinigung zur nothwendigen Voraussetzung und Unterlage, ist aber ein anderer, unterschiedlicher, zweiter Act, der zu dem ersten hinzukommt; und in unserm Falle geschah nach Lev. 8 die Reinigung durch Sühnblut und die Weihung durch Salböl. Und wenn auch bei der Bundesweihe des Volkes (Vs. 18. 19) das Blut sowohl als Reinigungs- wie als Weihungsmittel diente, so sind doch auch hier beide Acte nach Zeit, Ort und Zweck verschieden: Die Reinigung oder Entsündigung des Volkes geschah durch Sprengung der einen Hälfte des Blutes an den Altar (Exod. 24, 6), die Weihung

desselben aber auf der Grundlage solcher Entsündigung durch die Sprengung der andern Hälfte des Blutes auf das Volk. Man wird daher, so sehr das auch der eigenen Anschauung des Auslegers widerstreiten mag, doch (da nicht das Einlegen der eigenen, sondern das Auslegen der Meinung des Autors Aufgabe des Exegeten ist) anerkennen müssen, daß der Verf. wie er von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums spricht, so auch eine solche meine. Zu weit und ohne alle Berechtigung hergeholt, auch dem Ausdruck durchaus nicht entsprechend, ist die Beziehung unserer Stelle auf die Ausstoßung Satans aus dem Himmel (Luk. 10, 18; Joh. 12, 31; Apok. 12, 9), wozu unter den neuern Auslegern noch Bl. sich entschlossen hat. Die durch das καθαρίζεσθαι vorausgesetzte Verunreinigung des himmlischen Heiligthums kann nicht als eine durch Satans Anwesenheit in oder bei diesem Heiligthum (?), sondern nach dem ganzen Zusammenhang unserer Stelle und insonderheit nach der Analogie von Vs. 21, nur eine durch die Sünden der Gemeinde bedingte sein. Diese Anschauung ist aber auch ganz unverfänglich. Das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und der israelitischen Volksgemeinde, welches die Stiftshütte repräsentiren und zu dessen Bethätigung sie dienen soll, ist durch die Sünden dieser Gemeinde getrübt oder verunreinigt, es fordert deshalb zur Herstellung seiner idealen Reinheit und Klarheit der Sühnung durch Opferblut, welches freilich nur eine schattenhaft vorbildliche und daher jährlicher Erneuerung (am gr. Sühntage) bedürftige Sühnung bewirken kann. Eine eben solche Trübung hat nun aber auch das in dem himmlischen Heiligthum repräsentirte Gemeinschaftsverhältniß durch die Sünden der zum Eingehen in die καινὴ διαθήκη berufenen N.-Tl. Heilsgemeinde erfahren, und auch diese Trübung bedarf der sühnenden Klärung oder Reinigung durch die Darbringung des Blutes Christi, die aber als wesenhaft urbildlich keiner Wiederholung und Erneuerung bedarf, sondern für alle Zukunft ausreicht. Ebenso im Wesentlichen Del. u. Riehm 542 ff.

Vs. 24. Das γάρ dient zur Begründung des αὐτὰ τὰ ἐπουράνια im vor. V., durch den Nachweis, daß Christus in das himmlische, nicht in das irdische Heiligthum eingegangen ist. — εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν*) Χριστός**). Zu dem nachdrucksvoll vorangestellten οὐ χειροποίητα vgl. Vs. 11. Ἅγια bezeichnet auch hier wieder (wie 9, 8. 12) nicht das Heilige, sondern das Allerheiligste der Cultusstätte, wie hier schon daraus hervorgeht, daß es als Object des εἰσῆλθεν, nicht des διῆλθεν (4, 14; 9, 11) genannt ist. — ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν] sc. ἁγίων. Das visionäre Musterbild, nach welchem Moses die Stiftshütte an-

*) ℵ und A haben: εἰσῆλθεν ἅγια.

**) Die Rec. liest nach schwächerer Bezeugung ὁ Χριστός. Der Art. fehlt in ℵ. C[1]. D[1]. etc.

fertigen ließ, hieß in 8, 5 τύπος; die Stiftshütte selbst heißt deshalb hier ἀντίτυπος als Nachbildung oder Copie jenes Musterbildes. Das wahrhaftige Heiligthum ist jene σκηνὴ ἀληθινή, von welcher in 8, 2 gesagt ist: ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος; als solches aber keineswegs identisch mit dem τύπος δειχθεὶς ἐν τῷ ὄρει (vgl. zu 8, 5). — ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν]. Gegensatz zu den οὐρανοῖς, durch welche als Gegenbild des Vorderraums der Stiftshütte Christus hindurchgegangen ist (4, 14; 9, 11), um in das himmlische Allerheiligste d. h. in den vor- und überweltlichen, unerschaffenen Himmel, den Sitz der unmittelbaren und wesenhaften Präsenz Gottes, einzugehen (vgl. zu Vs. 11). — νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν]. Das νῦν ist nach Maßgabe von Vs. 15 zu erklären = θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν... παραβάσεων, und das ὑπὲρ ἡμῶν nicht (Lün.) auf die in 7, 25 erwähnte hohepriesterliche Fürbitte für uns zu beschränken, sondern nach dem vorliegenden Zusammenhange vor Allem auf unsere Versöhnung durch Christum mittelst Darbringung seines (durch sein ὑπὲρ παντός 2, 9 erduldetes Todesleiden satisfactorisch prägnirten) Blutes zu beziehen.

Vs. 25. — οὐδέ] sc. εἰσῆλθεν. Das Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste war nicht ein so unzureichendes, daß es, wie das entsprechende Eingehen des irdischen Hohenpriesters, alle Jahre erneuert werden mußte. — ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν]. Das προσφέρειν ἑαυτόν auf die Selbstdarbringung Christi zum Kreuzestode und seine Selbstdarbringung zum Gnadenthron im himmlischen Allerheiligsten zumal zu beziehen (Riehm 474), ist ebenso unmöglich wie die Beziehung auf Ersteres allein (Lün.). Schon die Abhängigkeit des ἵνα προσφέρῃ von εἰσῆλθεν verbietet das Eine wie das Andere; noch entschiedener aber die Exegese, welche das ἑαυτόν durch das parallel-gegensätzliche: ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ erhält, und der Umstand, daß in Vs. 26 das πολλάκις παθεῖν als nothwendige Voraussetzung des πολλάκις προσφέρειν ἑαυτόν genannt ist und daher nicht mit ihm identisch sein kann. Wie handgreiflich unzutreffend und nichtssagend ist doch diesen Thatsachen gegenüber Lün.'s Verlegenheitsaushülfe: „Der Sinn ist: nicht deshalb ging Christus ein in das himmlische Allerheiligste, um alsbald dasselbe wieder zu verlassen und aufs Neue auf Erden sich selbst zu opfern!" Es kann vielmehr hier, ebenso wie in 7, 27 u. 9, 14 nur die dem Darbringen des Sühnblutes zum Sühnethron des irdischen Allerheiligsten entsprechende hohepriesterliche Function Christi gemeint sein, die er durch seine Himmelfahrt vollzog. Natürlich hat aber, wie Vs. 26 auch ausdrücklich geltend macht, das einmalige Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste auch die einmalige Selbsthingabe in den Kreuzestod ebenso zur nothwendigen Correlation und Voraussetzung, wie das wiederholte Eingehen des levitischen Hohenpriesters in das irdische Aller-

heiligste die wiederholte Schlachtung von Thieropfern. Vgl. noch den ersten Excurs vor 4, 14 ad Nr. 3. — ὁ ἀρχιερεύς] sc. der levitische. — ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ] d. h. mit Thieropferblut; ἐν drückt hier die Begleitung, das Versehensein mit Etwas aus (vgl. Win. §. 48. a).

Vs. 26. — ἐπεί] = denn sonst, alioquin, Begründung der in Vs. 25 ausgesprochenen Negation eines oftmaligen προσφέρειν ἑαυτὸν ἐν αὐτῷ τῷ οὐρανῷ aus der in Vs. 27. 28 weiter erörterten Undenkbarkeit der dann auch erforderlichen Oftmaligkeit des παθεῖν ἐπὶ τῆς γῆς als der nothwendigen Voraussetzung und Unterlage jener Selbstdarbringung. Der Satz ist elliptisch = denn, wenn er oftmals behufs der Selbstdarbringung in die Himmel hätte eingehen sollen, so hätte er auch oftmals leiden müssen. — ἔδει]. Win. §. 41, 2 bemerkt: „Man sollte ἄν erwarten, weil etwas, was unter einer Voraussetzung hätte geschehen müssen, ausgedrückt ist.“ Allein gerade der Mangel des ἄν bei einem historischen Tempus im Nachsatze hypothetischer Perioden dient dazu, die absolute Unausbleiblichkeit des Gefolgerten geflissentlich hervortreten zu lassen, vgl. Krüg. §. 53, 10, 5 u. §. 54, 10, 1. — πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κοσμοῦ]. Es liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß alle Generationen des Menschengeschlechtes von Anbeginn der Welt an durch Christum erlöst werden sollen. — νυνὶ*) δέ]. Es ist nicht das temporale, sondern das logische Nun wie in 8, 6; νυνί ist ein durch das demonstrative ι verstärktes νῦν, und bildet einen Gegensatz zu dem ἐπεί des ersten Satzes. — νυνὶ δὲ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων] Gegensatz zu ἀπὸ καταβολῆς κοσμοῦ, und synonym mit ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in 1, 1, dessen Auslegung zu vgl. ist. In dem vagen Sprachgebrauch des Wortes αἰών (vgl. zu 1, 2) ist es begründet, daß der Verf. die verschiedenen Zeitläufte des durch tiefeinschneidende Neugestaltungen der Heilsgeschichte (z. B. der Sündfluth, der Berufung Abrahams, der Bundschließung am Sinai, der Geburt Christi) mehrfach gegliederten αἰὼν οὗτος ebenfalls αἰῶνες nennt. — εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας**)] = zur Ungültigkeitserklärung oder -machung der Sünde, so daß sie keine verdammende, Gottes Zorn erregende Kraft mehr hat. — διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ] hängt von ἀθέτησιν ab. Die Worte nach Analogie von Vs. 12 (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια) von πεφανέρωται abhängig zu machen u. Letzteres dann auf die Himmelfahrt zu beziehen, oder mit dem ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ zu identificiren (Schulz, Böhme, Thol. u. A.), paßt nicht zu dem Begriff des φανεροῦσθαι = offenbar gemacht werden, welches vielmehr auf die Menschwerdung Christi

*) Rec.: νῦν. Aber ℵ. A. C. L. etc. lesen νυνί.

**) Die Rec. liest: τῆς ἁμαρτίας mit ℵ. A. Der Artik. fehlt aber in C. D[1]. (ἁμαρτιῶν) D[3]. E. K. L. etc.

zu beziehen ist, und dem ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται in Vs. 28 gegensätzlich entspricht. Vgl. 1 Petr. 1, 20; 1 Joh. 3, 5. 8; 1 Tim. 3, 16.

Vs. 27. Die Widersinnigkeit des Gedankens, daß Christus oftmals den Tod erleide, wird dargethan durch Beibringung und Erweisung des Axioms†), daß der Mensch überhaupt, und somit auch Christus, der als Mensch auch darin uns gleich ist (2, 17; 4, 15), nur einmal sterben könne. — καθ' ὅσον] entspricht dem οὕτως in Vs. 28; man sollte daher eher ein καθώς erwarten. Allein der Verf. zog, weil er die Einmaligkeit des Sterbens Christi mit der aller Menschen nicht sowohl vergleichen, als vielmehr jene aus dieser begründen wollte, das Normangebende καθ' ὅσον vor. — ἀπόκειται] = es ist bei Seite gelegt, aufbewahrt, beschieden sc. nach göttlicher Weltordnung. — ἅπαξ ἀποθανεῖν]. Nicht auf dem ἀποθανεῖν, sondern auf dem vorangestellten ἅπαξ liegt der Ton, d. h. nicht: daß alle Menschen sterben müssen, soll hervorgehoben werden, sondern: daß Keiner von ihnen mehr als einmal sterben kann. Dies Axiom scheint nun aber durch die mehrfachen, auch unserm Verf. nicht unbekannten (11, 35) Fälle von Todtenerweckungen in der biblischen Geschichte A. u. N.-Ts. (1 Kön. 17, 22; 2 Kön. 13, 21; — Mark. 5, 4; Luk. 7, 14; Joh. 11, 43; Act. 9, 40; 20, 12), die allerdings ein zweitmaliges Sterben zur Folge hatten, umgestoßen zu werden. Calvin's Auskunft: Expedita est solutio, apostolum hic de ordinaria hominum conditione disputare, ist unzulänglich, da sie noch immer die extraordinaria conditio übrig läßt, derzufolge, wenn z. B. Lazarus um eines verhältnißmäßig doch so geringfügigen Zweckes willen einmal ins irdische Leben zurückgerufen werden konnte, Christus um eines unendlich wichtigern Zweckes willen auch wohl öfter noch dazu hätte restituirt werden, und dann auch ebenso oft hätte sterben können. Das Sterben muß also hier in einem Sinne gemeint sein, bei welchem eine Wiederholung desselben nicht nur für die ordinaria, sondern auch für jede extraordinaria hominum conditio absolut undenkbar ist. Dasjenige Sterben aber, bei welchem, wie bei der Erweckung des Lazarus, das Leben wieder in denselben alten, sterblichen und verweslichen Leib zurückkehrt, ist kein ganzes, volles, eigentliches Sterben; — ein solches ist nur dasjenige Sterben, bei welchem sich der volle Proceß des Todes erschöpft, und ein solches kann selbstverständlich nur einmal stattfinden. Und daß ein solches Sterben gemeint sei, darauf hat der Verf. selbst durch den Zusatz hingewiesen: μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις]. Dieser Zusatz hat nämlich lediglich den Zweck, den voranstehenden Hauptgedanken, daß ein Mensch nicht mehrmals sterben könne, zu erweisen: Dem Sterben folgt eine κρίσις, durch welche dem Gestorbenen seine Stellung und

---

†) Vgl. den Ausspruch des Sophokles: θανεῖν γὰρ οὐκ ἔξεστι τοῖς αὐτοῖσι δίς, bei Nauck, Tragic. Graec. Fragm. p. 114.

Zuständlichkeit im Jenseits angewiesen wird. Ist aber diese κρίσις einmal eingetreten, dann kann er nicht wieder in das alte irdische Leibesleben zurückkehren, also auch nicht noch einmal sterben. Da beide Satzglieder dieses Verses gemeinsam von καθ' ὅσον umfaßt werden, so muß das zweite ebenso wie das erste auch von Christo gelten: Wie und weil (καθ' ὅσον) bei allen Menschen gemäß göttlicher Weltordnung eine κρίσις eintritt, in welcher sich ihr ferneres Geschick entscheidet, so auch bei Christo, weil und insofern auch er Mensch ist. Lün. meint nun: „Ob die κρίσις als unmittelbar nach dem Tode jedes Einzelnen eintretend, oder als ein erst späterer, mit der allgemeinen Todtenauferweckung zusammenfallender Act vom Verf. gedacht worden sei, dafür giebt das dehnbare μετὰ τοῦτο keinen Fingerzeig"; wogegen Del. überzeugt ist, daß „nicht ein unmittelbar auf den Tod folgendes Gericht, sondern, wie Vs. 28 b zeige, das schließliche und allgemeine Gericht gemeint sei." Ich halte die von Del. verneinte Auffassung für die allein richtige. Denn nur bei ihr erklärt sich das Fehlen des Artikels, und nur bei ihr kann die κρίσις, die nach dem Tode Christi über dessen fernere menschliche Zuständlichkeit entschied, durch καθ' ὅσον mit dem über alle Menschen nach dem Tode ergehenden Gerichte in gleiche Kategorie gebracht werden. Denn das s. g. jüngste Gericht (Matth. 25, 31 ff.) entscheidet nicht erst über Seligkeit und Verdammniß jedes einzelnen Menschen, sondern ist nur die öffentliche und feierliche Zusammenfassung des Resultates aller jener Specialgerichte, durch welche schon früher darüber entschieden ist; es gruppirt nur nach Maßgabe dieser Entscheidung die ganze Menschheit in zwei Gruppen, von denen die eine in das messianische Herrlichkeits- und Vollendungsreich eingeführt, und die andere davon ausgeschlossen werden soll, und der Ausrichter dieses Gerichtes ist Christus selbst (Vs. 28; Matth. 25, 31 ff.). Hier handelt es sich dagegen um ein Gericht, dem auch der Messias selbst, weil und insofern er Mensch ist, mit derselben Nothwendigkeit, wie alle andern Menschen, untersteht, das bei ihm wie bei ihnen ein individuelles ist und nach 12, 23 (nicht von Christo, sondern) von Gott ausgeführt wird. Auch macht das μετὰ τοῦτο durchaus nicht den Eindruck einer so großen Dehnbarkeit, wie Lün. ihm zuschreibt, sondern vielmehr den eines Ausdruckes für unmittelbar nachfolgendes Eintreten; und Del.'s Berufung auf Vs. 28b. wird sich unten als nichtig erweisen. Für Christum stellt sich als Resultat der ihn als Menschen betreffenden κρίσις seine Auferstehung (7, 16) und Himmelfahrt (4, 14) dar. Der Verf. vermeidet übrigens, scheint es, absichtlich den in 6, 2 gebrauchten Ausdruck κρίμα als einen in seiner Anwendung auf Christum unpassenden; denn κρίμα bezeichnet die Entscheidung als eine von Außen her decretirte, κρίσις dagegen den Proceß oder Verlauf der Entscheidung, wie sie aus der Beschaffenheit des Subjectes selbst mit innerer Nothwendigkeit sich ergiebt (so auch 10, 27).

Vs. 28. Was im vorigen Verse als eine durch die göttliche Weltordnung bedingte allgemein menschliche Nothwendigkeit dargestellt ist, nämlich daß ein Mensch nur einmal sterben könne, wird nun hier unter Wiederaufnahme des in Vs. 26 b. ausgesprochenen Gedankens auch auf Christum angewandt. — οὕτως καὶ*) ὁ Χρ. ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας]. Bisher hat der Verf. das Verbum προσφέρειν in seiner Anwendung auf den Opfercultus ausschließlich von der Darbringung des Opferblutes zu den Sühnstätten, insonderheit zu dem Sühnethron des Allerheiligsten oder dessen N.-Tl. Gegenbilde gebraucht (vgl. den ersten Excurs vor 4, 14 ad Nr. 3). Diese Bedeutung des Wortes auch hier noch festzuhalten ist aber unmöglich. Denn unser ἅπαξ προσενεχθείς entspricht dem ἅπαξ ἀποθανεῖν in Vs. 27, muß also von einer Darbringung verstanden werden, welche den Opfertod zum Zweck und zur Folge hatte; — auch der passivische Ausdruck προσενεχθείς, der nicht mit προσενέγκας ἑαυτόν identificirt werden darf, nöthigt zu derselben Auffassung, — und sie ist endlich auch die nothwendige Voraussetzung der in dem Finalsatze: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ausgesprochenen Zweckangabe des Darbringens. Das letztgenannte Argument würde nicht als ein zwingendes anerkannt zu werden brauchen, wenn, wie Lün. behauptet, ἀναφέρειν ἁμαρτίας mit ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας (= die Sünden wegnehmen, fortschaffen, vertilgen) in 10, 4 identisch wäre, denn das könnte man auch allenfalls als Resultat der Blutdarbringung ansehen. Aber diese Bedeutung hat ἀναφέρειν nirgends und kann sie nicht haben. Es ist pure Selbsttäuschung, wenn Lün. meint: „Sprachlich sei diese Deutung ohne Anstoß, da das ἀνα in ἀνενεγκεῖν nicht anders als wie z. B. sehr häufig das ἀνα in ἀναιρεῖν gebraucht worden sei", wobei die Hauptsache übersehen ist, daß schon αἱρεῖν die Bedeutung „wegnehmen" hat, und diese durch das vorgesetzte ἀνα nicht erst geschaffen, sondern nur verstärkt wird, während φέρειν nur „bringen, tragen" heißt. Ἀναφέρειν kann nach der doppelten Bedeutung des ἀνα nur „hinaufbringen" und „zurückbringen" bedeuten, und da letzteres hier unanwendbar ist, haben wir uns an ersteres zu halten. Calov, Bengel u. A. denken nun mit Beziehung auf 1 Petr. 2, 24 an ein Hinauftragen der Sünden an das Kreuz, allein dies würde eine Näherbestimmung, wie sie in der Petristelle durch ἐπὶ τὸ ξύλον gegeben ist, unerläßlich gemacht haben. Da andererseits aber auch das Hinaufbringen der Sünden zum himmlischen Sühnethron sinnwidrig ist, so bleibt nur ein Hinaufbringen oder Hinaufheben der Sünden auf die eigenen Schultern als einer zu tragenden Last übrig, d. h. ein Aufsichnehmen derselben, um sie durch stellvertretendes Todesleiden (2, 9)

*) Das von der Rec. weggelassene καί findet sich in sämmtlichen Uncialcodd., bei den meisten Minuskk., Ueberss. u. Kvv.

zu büßen. Die sprachliche Zulässigkeit dieser Deutung ist durch Jes. 53, 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν unzweifelhaft erwiesen, vgl. Vs. 4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. Ueberdem stimmt der Ausdruck in Jes. 53, 12 so auffallend und allseitig mit dem Ausdruck unseres Verf. überein, daß die Annahme einer bewußten Beziehung auf die jesajanische Stelle ganz unabweisbar ist. Aber auch aus dem Zusammenhange der eigenen Rede des Verf. ergiebt sich diese Deutung als nothwendig. Denn wenn er im Folgenden sagt, daß Christus ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας erscheinen werde, so folgt daraus, daß er bei seiner erstmaligen Erscheinung nicht χωρὶς ἁμαρτίας gewesen sei, und da er nach 4, 15 ohne eigene Sünde war, so kann hier nur gemeint sein, daß er unsere Sünde auf sich genommen habe. Bleek will zwar auch hier dem ἅπαξ προσενεχθείς die sonst allenthalben festgehaltene Bedeutung hohenpriesterlich himmlischer Darbringung vindiciren, jedoch, da die Correspondenz desselben mit dem ἅπαξ ἀποθανεῖν in Vs. 27 unabweisbar ist, so daß das Erleiden des Todes mit darunter befaßt, oder als nothwendig vorhergegangen vorausgesetzt wird. Dies verbietet aber nicht nur der passivische Ausdruck, sondern auch das auch von Christo geltende μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις Vs. 27, welches schlechthin fordert, die hier gemeinte Darbringung auf eine vor dem Eintritt der κρίσις stattgefundene Handlung zu beschränken. — Wenn aber Christus hier als προσενεχθείς, nicht als προσενέγκας ἑαυτόν vorgeführt wird, so fragt sich, wer als προσφέρων zu denken sei. Auch Del. wirft sich diese Frage auf und meint, ὑπὸ τοῦ θεοῦ könne nicht ergänzt werden, da die Menschheit es sei, von der das Gott dargebrachte Opfer Christi ausgehe; Christus sei wohl δοθείς oder παραδοθείς, nicht aber προσενεχθείς ὑπὸ τοῦ θεοῦ; aber auch ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων lasse sich nicht hinzudenken, da die Menschheit Christum nicht mit der Intention, ihre Sünden zu sühnen, in den Tod gegeben habe; man habe vielmehr an die von menschlich-dämonischer Macht ausgehende Vergewaltigung, welche sich Christus widerfahren ließ, zu denken. Aber hat denn die „menschlich-dämonische Macht“ Christum „mit der Intention, Sünden zu sühnen“ in den Tod gegeben, oder zur Todeserduldung vergewaltigt? Und doch ist diese Intention ein wesentliches und nothwendiges Correlat des bei dieser Deutung im Sinne des hebr. הֵבִיא (vgl. den ersten Excurs vor 4, 14 ad Nr. 3) zu fassenden προσφέρειν. Ist von einem Darbringen Christi zum Opfertode die Rede, so kann nur (10, 5—7) entweder er selbst als der sich dazu freiwillig Darbietende, oder aber Gott als der ihn dazu in die Welt Sendende προσφέρων genannt werden, und da Ersteres hier durch den passivischen Ausdruck ausgeschlossen ist, so bleibt nur Letzteres übrig. Was Del. dagegen bemerkt, ist nicht durchschlagend. Allerdings hätte nach der Analogie des A.-Tl. Opfercultus die Menschheit das

Opfer zur Sühnung ihrer Sünden selbst darstellen (הֵבִיא) sollen; aber da ihr ein dazu geeignetes und genügendes Opfer fehlte, so hat Gott selbst ein solches in dem zu diesem Zwecke Mensch gewordenen Sohne (2, 14) dargestellt. Zu dieser Beziehung des προσενεχθείς auf die Sendung des Sohnes in die Welt behufs stellvertretender Sündenbüßung (2, 9) durch seinen Opfertod, führt auch einerseits das Verhältniß des Satzes zum Vorigen, welches das der Wiederaufnahme von Vs. 26 b in einer durch Vs. 27 bestimmten Form ist — denn unser ἅπαξ προσενεχθείς entspricht in solcher Weise genau dem dortigen ἅπαξ πεφανέρωται, und das dortige εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας wiederholt sich in unserem εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, — wie andererseits das gegensätzliche Verhältniß desselben zu dem folgenden Satze: ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται], welcher ohne Zweifel von der Parusie Christi (wie Vs. 26 b und 28 a von seiner Menschwerdung) zu verstehen ist, vgl. 1, 6 und 10, 25. 37. „Das Verbum ὀφθήσεται, sagt Bleek, ist sehr passend gewählt, um eine sichtbare Erscheinung des Herrn bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage zu bezeichnen. Dasselbe wird sonst auch für die Erscheinungen Christi nach seiner Auferstehung gebraucht (Luk. 12, 34; Act. 9, 17; 26, 26; 1 Kor. 15, 5—8. Auf diese Erscheinungen ist hier keine Rücksicht genommen, was mir nicht ohne Schwierigkeit zu sein scheint. Es verschwindet dieselbe aber bei der richtigen Erklärung des προσενεχθείς, wobei sich dieses auf eine erst nach der Auferstehung geschehene Handlung bezieht, so daß die Auferstehung noch mit zur ersten Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden gehört." Diese Deutung des προσενεχθείς ist aber schon oben als unzulässig erkannt, und die aus den irdischen Erscheinungen des Auferstandenen vermeintlich sich ergebende Schwierigkeit hat schon Lün. beseitigt: „Als Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern wieder erschien, hatte er eben die Erde noch nicht verlassen, jene Erscheinungen gehörten demnach noch der Periode seines ersten sichtbaren Auftretens auf Erden an," fielen nicht in die Zeit nach der κρίσις, sondern noch in die Zeit während der κρίσις. Das adverbiale χωρὶς ἁμαρτίας ist schon oben beim ersten Versgliede erläutert. — τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν]. Es sind Dieselben, die der Verf. 5, 9 ὑπακούοντες αὐτῷ nennt, die auf Christum als τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10) und τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν (12, 2) Harrenden, die gläubig der Verheißung seiner Wiederkunft vertraut haben; ihnen kommt er εἰς σωτηρίαν, indem er sie in die unstörbare Seligkeit des ewigen Lebens einführt. — Nicht der ganze Satz von ἐκ δευτέρου bis εἰς σωτηρίαν, wie Lün. behauptet, correspondirt dem zweiten Satzgliede von Vs. 27: μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, speciell nicht das ὀφθήσεται εἰς σωτηρίαν, weil dann statt der durch οὕτως angekündigten Congruenz vielmehr eine Incongruenz vorge-

führt wäre; — wohl aber gewissermaßen das χωρὶς ἁμαρτίας. Seinem eigentlichen Zwecke nach aber dient dieser ganze Satz vielmehr nur zur Sicherstellung des ἅπαξ πεφανέρωται in Vs. 26, und der Wiederaufnahme desselben in dem ἅπαξ προσενεχθείς, gegen den möglichen Einwand, daß Christus ja bei seiner Parusie nochmals auf Erden erscheinen werde, und daher vielleicht auch nochmals den Tod erleiden könne. Diesem wenn auch unverständigen, doch immerhin möglichen Einwande kommt der Verf. zuvor durch die Belehrung: daß Christus, nachdem er einmal, mit fremden Sünden beladen, zu deren Tilgung den Opfertod erlitten, zwar nochmals auf die Erde zurückkommen könne und werde, aber nicht mehr, um nochmals fremde Sünden auf sich zu nehmen und zu deren Büßung zu sterben, was nach eingetretener und vollendeter κρίσις unmöglich ist, sondern um die durch seinen früher erlittenen Tod bereits Versöhnten nun zur ewigen Herrlichkeit einzuführen.

Der folgende Absatz Vs. 1—4 schließt sich mit einem begründenden γάρ an den in Vs. 24—26 des vorigen Absatzes entwickelten neuen Gedanken, daß Christus nicht wie der levitische Hohepriester in das irdische, sondern in das himmlische Heiligthum eingegangen sei, und zwar nicht wie jener, um fremdes Sühnblut, sondern um sich selbst (sein eigenes Sühnblut) darzubringen, und nicht wie jener zu einer jährlich zu erneuernden, sondern zu einer ein für allemal genügenden Sühnung. In C. 10, 1—4 erörtert nun der Verf. näher die eine Seite dieser Gegensätze, nämlich die auf die Darbringungen des levitischen Hohenpriesters bezügliche, indem er die in ihrer jährlichen Wiederholung sich aussprechende Unzulänglichkeit und Vorbildlichkeit derselben ins Licht stellt, deren Erkenntniß, wie er dann weiter (Vs. 5—10) aus einem A.-Tl. Schriftworte entwickelt, auch den Gläubigen des alten Bundes schon offenbar gemacht worden ist.

Cap. X, 1—4: *Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ᾽ ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις, αἷς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές, οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι· 2 ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους; 3 ἀλλ᾽ ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ᾽ ἐνιαυτόν· 4 ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας.*

1 Denn das Gesetz, welches der zukünftigen Güter Schatten hat, nicht aber der Sachen Ausprägung selber, kann mit alljährlich denselben Schlachtopfern, welche sie darbringen stetiglich, niemals die Hinzutretenden vollenden; — 2 denn würden sie sonst nicht aufgehört haben dargebracht zu werden deswegen daß (dann) kein Gewissen über die Sünden mehr hätten die Dienenden als einmal Gereinigte? — 3 sondern es liegt in ihnen eine alljährliche Sündenerinnerung; 4 denn unmöglich ist, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme.

Der zur Begründung von 9, 24—26 dienende Hauptgedanke dieses Absatzes lautet: Denn das Gesetz (d. h. die durch das mosaische Gesetz consti-

tuirte A.-Tl. Heilsanstalt) kann mit seinen jährlich (am gr. Sühntage) wiederholten Sühnopfern niemals dem sühnebedürftigen Volke vollkommene Sühnung gewähren (Vs. 1), dieselben dienen vielmehr nur dazu, um immer von Neuem es zu erinnern, daß ein rechtes, wahrhaft und vollkommen sühnendes Opfer noch nicht vorhanden sei (Vs. 3), — folglich (diese Folgerung ergiebt sich schon aus der begründenden Beziehung des γάρ in Vs. 1 zu 9, 24—26) mußte, damit dennoch die vollkommene Sühnung erzielt werde, das ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων darzubringende Opfer Christi ein durchaus anderes und besseres sein, als das vom levitischen Hohenpriester jährlich dargebrachte. Die Untauglichkeit des letztgenannten Opfers wird dann a posteriori eben aus der jährlichen Wiederholung desselben (Vs. 2), und a priori aus der Unmöglichkeit, daß Thierblut Sünden tilgen könne (Vs. 4) erwiesen. Da nun aber dennoch Gott für die Sühnung der Sünden im alten Bunde Thierblut angeordnet hat, so kann diese den A.-Tl. Opfern zugesagte Geltung nur darauf beruhen, daß sie in schattenhaft-typischer Weise das einmalige, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων darzubringende Opfer Christi anticipiren. Diesen Satz stellt der Verfasser aber, statt ihn erst aus den angegebenen Prämissen zu entwickeln, vielmehr als ein allgemein anerkanntes Axiom in einem begründenden Participialsatze an die Spitze seiner Argumentation, damit der Leser gleich von vornherein in seinem Lichte dieselbe schauen und würdigen könne.

Vs. 1. Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν]. In dem nachdrucksvoll an die Spitze gestellten Participialsatze ist wiederum σκιάν als der Hauptbegriff vorangestellt. Der Schatten ist in sich wesenlos, vergegenwärtigt aber doch die äußeren Umrisse des Körpers, der ihn geworfen hat. Ueber die μέλλοντα ἀγαθά vgl. zu 9, 11. — Den Gegensatz zu σκιάν bildet: οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων], wobei πράγματα nur allgemein gehaltener Ausdruck für die vorher genannten μέλλοντα ἀγαθά ist, und εἰκών die real-geschichtliche Ausprägung der bis dahin nur als Idee im Rathschlusse Gottes liegenden Güter bezeichnet. Der Gegensatz zwischen σκιά und εἰκών besteht darin, daß erstere nur die gröberen äußeren Umrisse zu wesenloser, bloß momentaner und bald verschwindender Darstellung bringt, während die letztere nicht nur die äußeren Umrisse schärfer und genauer darstellt, sondern auch die inneren Züge und das geistige Wesen der Sache zu sinnlich wahrnehmbarer und bleibender Ausprägung bringt. — κατ᾽ ἐνιαυτόν] gehört nicht zu προσφέρουσιν (Bl., de W.), weil dann gesagt sein müßte: ταῖς θυσίαις, ἃς κατ᾽ ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν; aber auch nicht zu οὐδέποτε δύναται, wonach z. B. Del. übersetzt: „Das Gesetz ist alljährlich niemals im Stande 2c.", was dann heißen soll(?): „Es tritt alljährlich sein Unvermögen an den Tag;" — sondern ist seiner Stellung und dem Zusammenhange gemäß mit ταῖς αὐταῖς θυσίαις zusammenzufassen = „mit alljährlich denselbigen Opfern", was bei der untrennbaren Zubehörigkeit des Artikels zu αὐταῖς (nicht zu θυσίαις) außer durch die vorliegende Wortfolge nur noch durch: θυσίαις κατ᾽ ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς ausgedrückt werden konnte; da aber nicht auf θυσίαις, son-

dern auf κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς der Nachdruck liegt, so mußte die vorliegende Wortstellung bevorzugt werden. Die alljährliche Dieselbigkeit der Opfer wird aber mit Nachdruck hervorgehoben, weil sich darin die Unfähigkeit des levitischen Hohenpriesterthums, es je zur Darstellung einer wahren und vollkommenen Sühnung zu bringen, documentirt. Daß der Verf. übrigens nur die Opfer des gr. Sühntages, nicht auch zugleich die Privatsündopfer im Auge hatte, setzt das κατ' ἐνιαυτόν außer Zweifel. — αἷς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές*)], sc. die levitischen Hohenpriester; — εἰς τὸ διηνεκές gehört nicht (Lachm., Hofm.) zum Folgenden (δύναται oder δύνανται), sondern zu αἷς προσφέρουσιν, welches sonst völlig müßig und bedeutungslos dastehen würde. Durch κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ist die jährliche Dieselbigkeit der Opfer des gr. Sühntages als gesetzliche Anordnung, durch den Relativsatz aber als Gegenstand unausgesetzter Beobachtung während der Dauer des alten Bundes charakterisirt. — οὐδέποτε δύναται**) τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι]. Die προσερχόμενοι sind nicht identisch mit den vorher genannten προσφέροντες, wohl aber mit den λατρεύοντες in Vs. 2 (vgl. 9, 9), nämlich diejenigen, zu deren Sühnung die Opfer dargebracht werden, also das Volk und die Priesterschaft, denn am gr. Sühntage opferte der Hohepriester erst für sich und sein Haus, und dann für das Volk. — οὐδέποτε δύναται, sc. ὁ νόμος. — τελειῶσαι] = vollenden, d. h. sie auf einen Standpunkt heben, wo die Sühnung ihrer Sünden vollendet wäre, so daß sie weiterer Opfer nicht mehr bedürften.

Vs. 2. — ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι], sc. die im vorigen V. genannten θυσίαι. Das in der Rec. fehlende, aber durch das übereinstimmende Zeugniß aller Uncialen und der meisten Minuskeln, Ueberss. u. Kvv. geforderte οὐκ stempelt

---

*) Die Rec. liest mit ℵ. C. D[3]. E. (?) K. und vielen Minuskeln ἃς προσφ., während die obige L.-A. bei D[1]. H. L. (?) 73. 137. Theodoret, Chrys. u. in den lat. Ueberss. von D. C. sich findet, wogegen in A. mehrere Minuskeln u. Ueberss. das Relativum ganz fehlt, und in andern Codd. statt dessen vor οὐδέποτε ein αἳ (mit folgendem δύνανται st. δύναται) eingeschoben ist. Trotz der stärkeren Bezeugung des ἃς möchte doch die dem Verf. auch sonst geläufige Attraction αἷς vorzuziehen sein, weil aus ihr die Entstehung der verschiedenen Lesarten sich am besten erklären läßt: αἷς konnte nämlich bei voranstehendem θυσίαις leicht ausgelassen werden, und bei der dann entstandenen Schwerfälligkeit der Construction die Hinzufügung des ἃς vor προσφέρουσιν, oder des αἳ vor οὐδέποτε als nothwendig scheinende Correctur naheliegen.

**) Statt δύναται lesen mehrere Codd. (ℵ. A. C. D[2]. etc.) δύνανται, welches bei Beibehaltung des αἷς oder ἃς vor προσφέρουσιν sinnlos ist. Es ist entweder ein vielleicht durch den Plural προσφέρουσιν veranlaßter Schreibfehler, oder eine durch anderweitige Corruption des Textes (vgl. die vorige Anm.) veranlaßte Correctur.

den Satz zu einer der Bejahung gewissen Frage. Die Construction des παύομαι mit dem Partic. ist der classischen, wie der hellenistischen Sprache gleich geläufig, vgl. Krüg. §. 56, 5, 2 u. Win. §. 45, 4. — Zu κατὰ συνείδησιν vgl. 9, 9. 14, zu λατρεύοντας (identisch mit den προσερχομένους in Vs. 1) vgl. zu 9, 9. Das Participium Perf. κεκαθαρισμένους*) stellt die erforderliche Reinigung als eine vollzogene, aber in ihrer Wirkung noch fortdauernde dar†).

---

*) Die Rec. liest κεκαθαρμένους. Obige L.-A. ist aber ungleich besser bezeugt durch א. D. E. K. u. viele Minuskeln, auch durch A. C., wo κεκαθερισμένους wahrscheinlich nur Schreibfehler für κεκαθαρισμένους ist.

†) Durchaus eigenthümlich ist Hofmann's Deutung von Vs. 1. 2 (II, 1, 446 ff.). Er verbindet nicht nur (wie auch Del.) κατ' ἐνιαυτόν unmittelbar mit οὐδέποτε δύναται, sondern zieht auch noch εἰς τὸ διηνεκές hinzu, welches nicht „stetiglich" oder „immerfort", sondern nur „für ununterbrochene Dauer" heißen könne; versteht ferner das προσφέρουσιν in Vs. 1 ebenso wie das προσερχομένους und λατρεύοντας von laicalem Darbringen der ganzen Gemeinde am gr. Sühntage, das προσφερόμεναι in Vs. 2 dagegen nicht von den Opfern des gr. Sühntages, sondern von den Privatsündopfern, welche im weitern Verlauf des Jahres von einzelnen Gemeindegliedern dargebracht wurden, und beschreibt dann den vermeintlichen Sinn der beiden Verse folgendermaßen: „Es wird also hier das Versöhnopfer, welches gleichsam vom Gesetz selbst, weil nach dessen Anordnung und vom Hohenpriester für die Gemeinde dargebracht wird, seiner offenbaren Unfähigkeit, wirkliche und dauernde Gewissensreinheit der Einzelnen zu wirken, durch die Thatsache überführt, daß ungeachtet dasselbe alljährlich für die ganze Gemeinde dargebracht wird, die Einzelnen das Jahr über immer fortfuhren, für sich Opfer darzubringen. Denn von den Opfern der Einzelnen ist gesagt, daß sie aufgehört haben würden, nicht aber von den jährlichen Versöhnopfern, welche ja, da sie keine freiwillige Sache, sondern vom Gesetz gefordert waren, nicht hätten aufhören können." Aber was in aller Welt könnte uns berechtigen, bei Vs. 2 an andere Opfer zu denken, als an die in Vs. 1 vorgeführten? Und sind denn die nach dem Gesetz darzubringenden Privatsündopfer wirklich auch, was in Wahrheit unter allen Opfern doch nur die נְדָבוֹת (vgl. A.-Tl. Opfercult. §. 130) sind, „eine freiwillige Sache"? Sind sie nicht vielmehr ebenso „vom Gesetz gefordert", wie die alljährlichen Opfer des Versöhnfestes? die Unterlassung der einen nicht ebenso gut wie die der andern gesetzeswidriger Frevel? Und warum sollten die Versöhnfestopfer, wenn sie vollkommene Sühnung hätten bewirken können, nicht ebenso gut haben aufhören können, wie in gleichem Falle die Privatsündopfer, da das Gesetz in diesem Falle nur eine ein-, nicht vielmalige Darbringung derselben angeordnet haben würde? Ebenso unzutreffend ist die Behauptung, daß εἰς τὸ διηνεκές „nur zu einer Handlung von dauernder Wirkung, nicht aber zu einer sich immer wiederholenden Handlung passe;" denn der adverbiale Ausdruck bezeichnet nicht nothwendig die dauernde Wirkung einer Handlung, sondern zunächst die Dauer der Handlung selbst. Wenn in 10, 12 von Christo gesagt ist: ἐκάθισεν εἰς τὸ διην., und in 7, 3 von Melchisedek: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ δ., so soll damit nicht gesagt sein, daß die Wirkung des Sitzens oder des Priesterbleibens, sondern daß das Sitzen selbst und das Priesterbleiben selbst von ununterbrochener Dauer sein solle; — und warum man nicht sollte sagen können: Die vom Gesetz geforderte alljährliche Darbringung hat ununterbrochen fortgedauert, — vermag ich nicht abzusehen. Auch ist Del.'s

Vs. 3. Mit ἀλλά wird nicht (Lün.) ein Gegensatz gegen τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν κ. τ. λ. eingeführt; vielmehr setzt Vs. 3 den Hauptgedanken von Vs. 1: ὁ νόμος οὐδέποτε δύναται κ. τ. λ., nachdem derselbe in dem parenthetischen Zwischensatze Vs. 2 seine Begründung gefunden, in antithetischer Fassung fort: Vs. 1 sagt, was die Opfer des Sühnfestes nicht vermochten, und Vs. 3 fügt hinzu, was sie wirklich konnten und sollten, nämlich: den Sühnesuchenden zu einer jährlich sich erneuernden ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν dienen, d. h. sie daran erinnern, daß noch immer Sünden daseien, die nur deshalb einer neuen schattenhaften und an sich unkräftigen Sühnung unterzogen werden, weil noch kein Opfer vorhanden ist, welches wahrhaftig und ein für allemal die Sünden so sühnt, daß es weiterer Opfer nicht mehr bedarf.

Vs. 4 greift begründend wieder auf Vs. 1 zurück, dessen οὐδέποτε δύναται, wie in Vs. 2 a posteriori, so hier a priori bewiesen wird. Dem Verf. gilt übrigens der Satz, daß Stier- und Bocksblut nicht Sünden wegnehmen könne, als so unbestreitbar und selbstverständlich, daß er ihn zu beweisen nicht für nöthig hält. Ueber den scheinbaren Widerspruch, in den er dadurch mit der Gesetzeszusage in Lev. 17, 11 tritt, vgl. die dritte Anm. zum zweiten Excurs vor 4, 14.

Auf diese in Vs. 1—4 nachgewiesene, aus der Praxis wie aus der Natur der Sache sich ergebende Untauglichkeit der gesetzlichen Thieropfer zur Darstellung der vollkommenen Sühnung, und zugleich auf deren heilsgeschichtliches Correlat, die dereinstige Darstellung vollkommener Sühnung in der Selbstdarbringung Christi, ist, wie nun in Vs. 5—10 gezeigt wird, auch schon im alten Bunde hingewiesen worden.

Vs. 5—10: *Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι,* 6 *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ηὐδόκησας·* 7 *τότε εἶπον Ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι ὁ θεὸς τὸ θέλημά σου.* 8 *ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ ηὐδόκησας, αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται,* 9 *τότε εἴρηκεν Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ,* 10 *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.*

5 Darum sagt er bei seinem Eintritt in die Welt: „Schlachtopfer und Darbringung hast Du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir zubereitet, 6 an Brand- und Sündopfern hast Du kein Ge-

---

Entgegnung, daß der Verf. προσφέρειν nur von priesterlicher Darbringung, nie von dem laicalen Herbeischaffen der Opfer gebrauche, durch Hofm.'s Hinweis auf 11, 4. 17 keineswegs entkräftet, denn H. hat dabei übersehen, daß Abel und Abraham ja selbst priesterlich fungirten.

fallen gefunden. 7 Da sprach ich: Siehe, ich bin gekommen — in der Buchrolle ist über mich geschrieben — zu thun, o Gott, Deinen Willen." 8 Zuvor sagend: „Schlachtopfer und Darbringungen und Brand- und Sündopfer hast Du nicht gewollt, noch Gefallen daran gefunden," — welche doch gesetzesgemäß dargebracht werden, — 9 spricht er alsdann: „Siehe, ich bin gekommen, zu thun Deinen Willen." Da hebt er das Erste auf, auf daß er das Zweite hinstelle; 10 und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal.

Die hier citirte Stelle ist aus Ps. 40, 7—9 genommen. Dieser Psalm, der durch seine Ueberschrift David zugeeignet ist, und unter dieser Voraussetzung am besten der saulischen Verfolgungszeit zugeschrieben wird, spricht in seinem ersten Theile den Dank des Dichters gegen Gott für die ihm widerfahrene Errettung aus großer Gefahr aus. Wie soll er nun diesen Dank auch thatsächlich bewähren? Schlacht- und Speisopfer genügen dazu nicht, denn an solchen hat Gott kein Gefallen, begehrt ihrer auch nicht. Aber Gott hat, so heißt es im Hebr., „ihm Ohren gegraben", d. h. (nicht wie Lün. deutet: „durch Offenbarung die religiöse Erkenntniß ihm geöffnet", sondern dem Ausdrucke und dem Zusammenhange gemäß:) „ihm die Fähigkeit und damit auch die Verpflichtung, auf Gottes Gebote zu hören und ihnen zu gehorchen, anerschaffen", — also: Gehorsam allein thut's. Und in Folge dieser Reflexionen fährt der Dichter in Vs. 8 des Ps. fort: „Da sprach ich: Siehe ich bin gekommen mit der Rolle des Buches, das geschrieben ist über mich." Die Rolle des Buches, die er im Sinne von Jos. 1, 7. 8 und Deut. 17, 19 mit sich bringt, ist natürlich das Gesetzbuch Mosis, welches über ihn geschrieben ist, d. h. nach dem Zusammenhange nicht von ihm berichtet oder weissagt, sondern die Anforderungen des göttlichen Willens an ihn enthält; — und diesen von ganzem Herzen nachzuleben, ist **der** Dank, den er Gott zu bringen sich entschließt. — Wenn nun unser Verf. diesen Spruch des Dichters als ein Wort des in die Welt eintretenden Christus vorführt, so könnte es scheinen, als ob er den betreffenden Psalm für eine directe Weissagung auf Christum gehalten habe. Daß der Psalm nirgends eine ausdrückliche Berechtigung oder Veranlassung dazu bietet, seine Aussagen auf einen Andern als den Dichter selbst zu beziehen, und daß auch die Synagoge nirgends messianischen Gehalt darin gefunden hat, würde noch nichts dagegen beweisen (vgl. zu 1, 5 und 2, 6). Wohl aber enthält der Psalm in Vs. 13 einen Ausspruch, der es auch unserm Verf. unmöglich machen mußte, ihn als eine directe Weissagung auf Christum anzusehen. Denn hier beklagt **derselbe**, der in Vs. 8 spricht: „Siehe, ich bin gekommen rc.", in tiefstem Bußschmerze **seine** zahllosen Sünden. Daß der Verf. diesen Vers nicht gekannt haben sollte, ist ebenso undenkbar †), wie die Annahme, daß er ihn gekannt, und ihn von unsern Sünden, die Christus nach 9, 28 auf sich genommen, sollte verstanden haben. Wir werden daher in seiner Verwerthung des angezogenen Psalmwortes nicht eine eigentliche Auslegung, sondern nur eine typische Anwendung auf Christum sehen dürfen. Mit der Freiheit, mit welcher das

---

†) Dies gilt auch selbst dann, wenn, wie Bl. u. A. meinen, „das Hauptlied ursprünglich nur Vs. 2—12 umfaßt haben und Vs. 13 ff. erst später angefügt sein sollte, um das Lied geeignet zu machen, zum öffentlichen Gebrauche in gegenwärtig unglücklichen Verhältnissen angewandt zu werden;" — denn daß dem Verf. das Lied in seiner gegenwärtigen Gestalt vorlag, unterliegt doch wohl keinem Zweifel.

N. T. überhaupt im Bewußtsein, daß das ganze A. T. in propädeutischer Beziehung zu Christo stehe, dessen Dicta und Facta anzieht und auf Christum anwendet, hat auch hier der Verf. des Hebräerbriefes einen Ausspruch, der von jedem Gottesmanne des A. Bundes gesagt werden konnte, auf den Gottesmann angewandt, von welchem er völliger, als von irgend einem andern, gesagt werden konnte (vgl. 5, 8).

Vs. 5. — διό]. Dieses διό ist auf die ganze von Vs. 1—4 beschlossene Gedankenentwickelung zu beziehen, insonderheit auf den Hauptgedanken in Vs. 1, daß das Gesetz mit seinen jährlichen Sühnfestopfern das sühnebedürftige Volk nicht zu vollenden vermocht hat. Darum, weil dem so ist, hat schon der h. Geist in Ps. 40, der Willigkeit Christi zur Darstellung des vollkommenen Opfers in seiner eigenen Person einen typisch-weissagenden Ausdruck gebend, auf die Nichtigkeit der Thieropfer und ihren dereinstigen Ersatz durch das Selbstopfer Christi hingewiesen. — εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει]. Was der Psalmist in Worten ausspricht, nämlich die Willigkeit zum Gehorsam gegen Gottes Willen und Absichten mit ihm, auch wenn dieser Gehorsam den Dichter in Trübsal, Noth und Tod führen sollte, hat Christus thatsächlich dadurch ausgesprochen, daß er sich in bereitwillig entgegenkommendem Gehorsam als Mittel zur Ausrichtung des göttlichen Erlösungsrathschlusses darbot. Durch diesen Gehorsam aber hat Christus erzielt, was durch das Stier- und Bocksblut der jährlichen Sühnfestopfer nicht erzielt werden konnte, nämlich die wirkliche, wahrhafte und ewig gültige Sündensühne der ganzen Gemeinde, indem er an Stelle der ungenügenden Darbringung jenes Stier- und Bocksblutes die ewig genügende Darbringung seines eigenen Leibes (Vs. 10) setzte. Streitig ist aber das richtige Verständniß der Worte: εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον; denn während der Ausdruck selbst auf den Zeitpunkt der Menschwerdung (Lün. rc.), scheint das sich daran anschließende λέγει κ. τ. λ. mehr auf den Zeitpunkt seines öffentlichen (amtlichen) Auftretens in der Welt hinzuweisen (Bl., de W. rc.). Die von Del. versuchte Vermittelung beider Auffassungen: „Man braucht sich ja das εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nicht als Punkt, man kann es sich auch als Linie vorstellen; es sind gleichsam die ersten Worte oder Gedanken des sein selbst menschlich bewußt gewordenen und sich menschlich frei entscheidenden Christus," — erscheint unzuläßig, nicht sowohl (Lün.) wegen des zeitlich damit zusammenfallenden λέγει, welches, wenn man es als ein Reden durch Thatsachen deutet, ja wohl als ein die ganze Linie erfüllendes gefaßt werden kann, als vielmehr, weil der Ausdruck εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον selbst die Ausdehnung zu einer solchen (den Zeitraum von der Menschwerdung an bis zum öffentlichen, amtlichen Auftreten Christi umfassenden) Linie nicht zuläßt. Eher und besser als durch Verlängerung des Punktes zu einer Linie würde sich die Annahme einer perspectivischen Ver-

kürzung der Linie zum Punkte, oder eines durch die prophetische Anschauung des Psalmwortes bedingten Zusammenfallens des Endpunktes der Linie mit dem Anfangspunkte derselben empfehlen. Doch bedarf man solcher Künsteleien nicht. Die Worte, welche mit λέγει eingeführt werden, enthalten näher besehen nichts, was Christus nicht auch schon in dem Momente seiner Menschwerdung in Worten hätte sagen können, und durch seine Menschwerdung factisch gesagt hat; denn irrthümlich behauptet Del., bei der Geburt schon hätte Christus doch nicht: σῶμα κατηρτίσω μοι sagen können. — θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας]. Die Erkenntniß, daß Gott an Opfern und Gaben als solchen kein Gefallen habe, sondern nur an der Gesinnung, deren Träger und Begleiter sie sein sollen: Buße und Glauben, Gehorsam, Liebe und Hingebung, — hat sich schon früh im A. T. Bahn gebrochen; sie wird in 1 Sam. 15, 22 schon Samuel in den Mund gelegt, ist ferner wie in Ps. 40, so auch in den ebenfalls als davidisch bezeichneten Psalmen 50, 7—15 u. 51, 18. 19 gelehrt, und wird wiederholt von den Propheten nachdrücklichst eingeschärft, z. B. Hos. 6, 6; Amos 5, 21 ff.; Micha 6, 6 ff.; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; 7, 21 ff. Unter allen diesen Stellen eignete sich aber keine besser für die Zwecke des Verf., als die in Ps. 40, besonders nach der Fassung, welche die betreffende Stelle in der ihm vorliegenden griech. Uebersetzung hatte. Denn statt des hebr. אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי = „Ohren hast du mir gegraben", las er hier: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι] = einen Leib hast Du mir zubereitet. So lesen auch jetzt noch alle namhaften Codd. der LXX, und wenn in einigen wenigen ὠτία statt σῶμα gefunden wird, so ist dies wahrscheinlich nur spätere Correctur nach dem hebr. Original. Einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit wird man zwar der Meinung Bleek's und Lün.'s zugestehen müssen, daß der ursprüngliche Uebersetzer auch ὠτία geschrieben, aber sehr früh schon daraus durch Hinzunahme des voranstehenden Σ (in ἠθέλησαΣ) und Verwechselung des TI mit M seitens der Abschreiber σῶμα entstanden; — weit größere Wahrscheinlichkeit hat aber, weil auch das כָּרִיתָ nicht wörtlich durch ὤρυξας, sondern dem σῶμα entsprechender durch κατηρτίσω übersetzt ist, die Vermuthung, daß der Uebersetzer bei den Worten: „Ohren hast du mir gegraben", sich nichts Rechtes zu denken wußte, und deshalb auf eigene Hand sie änderte. Jedenfalls aber hat unser Verf. σῶμα gelesen, und hatte bei seiner Unkenntniß der hebräischen Sprache wahrscheinlich gar kein Bewußtsein davon, daß die Worte im Original anders lauteten. Die Alteration beschränkt sich übrigens auch nur darauf, statt eines einzelnen Leibesorganes das Ganze des Leibes zu setzen, und der Sinn bleibt auch dabei im Wesentlichen derselbe. Denn im Zusammenhange des Psalms können die Worte: „Einen Leib hast du mir bereitet", ebenfalls nichts Anderes aussagen als: Du hast mich mit

einem Leibe versehen, um ihn nun auch deinem Willen und deiner Bestimmung gemäß zu verwenden, ihn als Opfer der Hingebung an deinen Willen dir darzubringen. Im Sinne unseres Verf. sind die Worte als in dem Momente gesprochen anzusehen, wo der Logos in den ihm im Mutterschoße bereiteten Menschenleib einging.

Vs. 6. — περὶ ἁμαρτίας] ist bei den LXX öfter ohne Weiteres Bezeichnung der Sündopfer im Unterschiede von andern Opferarten, vgl. Lev. 7, 37 u. ö. — οὐκ ηὐδόκησας] ist hier und in Vs. 8 besser bezeugt*) als die Schreibart der Rec. εὐδόκησας. Εὐδοκεῖν τι ist hellenistisch für εὐδοκεῖν τινι. Im Psalm selbst liest Cod. Vat. οὐκ ᾔτησας, und Cod. Al. οὐκ ἐζήτησας.

Vs. 7. — τότε εἶπον]. Dies τότε ist im Zusammenhange des Psalms auf den Zeitpunkt zu beziehen, da die Errettung des Dichters aus so großer Gefahr ihn dazu drängte, seinen Dank nicht nur in Worten, sondern auch in Thaten rücksichtslos hingebenden Gehorsams zu erstatten. Aus diesem Zusammenhange heraus gerissen und mit den Worten: εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει auf Christum angewandt, bezeichnet es aber eben den Zeitpunkt dieses Eintretens in die Welt, d. h. der Menschwerdung Christi. — ἥκω] = ich bin gekommen, ich bin da; — wozu er gekommen, sagt der Infinitiv: τοῦ ποιῆσαι κ. τ. λ., während der parenthetisch zwischen eingeschobene Satz: ἐν κεφαλίδε βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ die Norm angiebt, nach welcher sich das τοῦ ποιῆσαι bemessen soll. — ἐν κεφαλίδι βιβλίου] ist Uebersetzung des hebr. בִּמְגִלַּת־סֵפֶר = in der Rolle des Buches, d. h. der Thorah. Κεφαλίς heißt eigentlich: das Köpfchen, das Kopfende, das Kapitäl einer Säule, darnach: die Handhabe der Rolle, auf welche ein Buch aufgewickelt ist, dann endlich auch: die Buchrolle selbst. So öfter bei den LXX, vgl. Ezech. 2, 9; 3, 1—3; Esr. 6, 2. Im hebr. Original ist das בִּמְגִלַּת mit בָּאתִי zu verbinden, also das בְּ nicht local = in, sondern concomitativ = mit, in Begleitung, zu fassen (Deut. 17, 19; Jos. 1, 8); die LXX aber, welche das Particip כָּתוּב durch das temp. fin. γέγραπται wiedergaben, haben ἐν κεφαλίδι mit γέγραπται verbunden und das בְּ local gefaßt. — περὶ ἐμοῦ] bezieht sich auch im Zusammenhange unserer Stelle nicht (Lün.) auf die im Pentateuch enthaltenen messianischen Verbalweissagungen, von denen ja keine die προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰ. Χρ. (Vs. 10) zum Gegenstande hat, sondern gemäß dem folgenden: τοῦ ποιῆσαι κ. τ. λ. auf den dem pentateuchischen Opferinstitute zu Grunde liegenden Gotteswillen, insofern darin die Aufforderung an Christum ausgesprochen war, durch die

*) Durch A. C. D[1]. E. H. etc., Cyr. Theodoret.

Darbringung seines eigenen Leibes zu realisiren, was die Thieropfer typisch (Vs. 1) abschatteten.

In Vs. 8. 9 folgt nun die Auslegung und in Vs. 10 die Anwendung, welche der Verf. dem angezogenen Psalmwort in seiner Bezüglichkeit auf Christum giebt.

Vs. 8. Ἀνώτερον λέγων]. Das zu dem Partic. λέγων gehörige temp. fin. ist nicht ἀναιρεῖ, sondern εἴρηκεν, wobei das ἀνώτερον seinen Gegensatz in τότε erhält, und dann die aus diesen Gegensätzen gezogene Schlußfolgerung in ἀναιρεῖ κ. τ. λ. einen selbständigen Satz bildet. Mit ἀνώτερον wird die obere, voranstehende Hälfte des angezogenen Psalmwortes bezeichnet; ὕστερον εἴρηκεν würde nun freilich einen deutlicheren Gegensatz zu ἀνώτερον λέγων gebildet haben; dennoch zieht der Verf. vor, τότε εἴρηκεν zu sagen, um auf die zeitliche und sachliche Identität dieses Sagens mit dem τότε εἶπον in Vs. 7 aufmerksam zu machen. — ὅτι θυσίας καὶ προσφοράς*)]. Den collectivisch zu fassenden Singular der Grundstelle (Vs. 5) setzt der Verf. hier lieber gleich in den für die griechische Ausdrucksweise angemessenern Plural um. — αἵτινες κατὰ**) νόμον προσφέρονται]. Durch diesen Zwischensatz (denn das ist er trotz Lün.'s Widerspruch) will der Verf. bemerklich machen, daß auch ihm der scheinbare Widerspruch des angezogenen Psalmwortes mit dem pentateuchischen Opferinstitut wohl bewußt ist. Aber es genügt ihm, dies seinen Lesern gezeigt zu haben, — eine eingehende Lösung des scheinbaren Widerspruchs hält er für überflüssig. Zu κατὰ νόμον vgl. die Bemerkung bei 8, 4.

Vs. 9. — τότε εἴρηκεν], vgl. zu ἀνώτερον λέγων bei Vs. 8. — Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι***) κ. τ. λ.]. Dieser zweite Theil des Psalmwortes wird als eine durch den göttlichen Heilsrath gesetzte und durch Christi williges Entgegenkommen verwirklichte Consequenz aus dem ersten Theile desselben eingeführt: Weil Thieropfer an sich vor Gott nichts gelten, hat Christus sich selbst zum ewig gültigen Selbstopfer dargeboten. — ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ]. Mit τὸ πρῶτον bezeichnet der Verf. das im ersten Theile des Psalmwortes erwähnte Darbringen von Thieropfern, mit τὸ δεύτερον die im zweiten Theile desselben ihm entgegengestellte Ausführung des auf die Selbstdarbringung Christi zielenden göttlichen Willens. Sehr bedeutsam ist

---

*) Rec.: θυσίαν καὶ προσφοράν. Der Plural ist aber viel besser (durch א[1]. A. C. D[1]. etc. und fast alle alten Ueberss.) bezeugt.

**) Die L.-A. der Rec.: κατὰ τὸν νόμον wird durch א. A. C., viele Minuskk. u. Kov. verurtheilt.

***) Die Rec. hat auch hier den in der Grundstelle hinter ποιῆσαι stehenden Vocativ ὁ θεός (Vs. 7), aber gegen das Zeugniß von א[1]. A. C. D. E. K. etc.

das ἵνα: Der Zweck der in den Psalmen und Propheten so oft wiederkehrenden Nichtigkeitserklärung der gesetzlichen Thieropfer ist nach dem Verf. kein anderer als der, die Erkenntniß der heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit eines bessern Opfers zum Bewußtsein zu bringen. Als Subject zu ἀναιρεῖ hat der Verf. schwerlich Christus sich hier gedacht, sondern vielmehr den Geist Gottes als den Urheber des die Willigkeitsäußerung Christi in typischer Weissagung ausdrückenden Psalmwortes; — was dann freilich auch auf das λέγων in Vs. 8 und das εἴρηκεν in Vs. 9 Anwendung finden muß.

Vs. 10. Aufweisung des Resultates, das aus dem willigen Gehorsam Christi gegen den bezüglichen Gotteswillen sich für uns ergiebt. — ἐν ᾧ θελήματι]. Θέλημα ist hier nicht der göttliche Wille nach seiner Immanenz in Gott, sondern nach seiner Transcendenz in Christo, — also die Uebernahme und Ausführung desselben durch Christum; und ἐν ist nicht instrumental = durch, sondern local = in, also: der durch Christum verwirklichte Gotteswille ist das Lebenselement, in welchem wir geheiligt werden. — ἡγιασμένοι ἐσμέν]. Ueber den Begriff des ἁγιάζειν vgl. zu 2, 11. — διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰ. Χρ.*)] Dieser singuläre, durch das σῶμα κατηρτίσω μοι in Vs. 5 bedingte Ausdruck will ohne Zweifel dasselbe besagen, wie das dem Verf. sonst so geläufige προσφέρειν oder ἀναφέρειν ἑαυτόν (vgl. den ersten Excurs vor 4, 14 ad Nr. 3), also die der Darbringung des A.-Tl. Sühneblutes zum Sühnethron im Allerheiligsten entsprechende Selbstdarbringung Christi im himmlischen Allerheiligsten, deren nothwendige Voraussetzung und Grundlage der Kreuzestod auf Erden ist (9, 25), mit Auferstehung (7, 16 u. 13, 20) und Himmelfahrt (9, 11), als der Brücke zwischen beiden. Nicht der Opfertod Christi an sich ist gemeint, wohl aber die Geltendmachung desselben zu unserer Sühnung und Heiligung vor dem Gnadenthrone Gottes im Himmel. Im alten Bunde konnte bloß das Blut als Repräsentant des geopferten Lebens, nicht aber, wie es eigentlich hätte geschehen sollen, dieses Leben selbst in wiederhergestellter leiblich-seelischer Integrität dargebracht werden. Anders beim N.-Tl. Opfer: Auch Christi Leben ist durch den Opfertod hindurchgegangen, aber nach dem Tode, kraft des ihm innewohnenden πνεῦμα αἰώνιον (9, 14), das sich als eine δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου (7, 16) erwies, zu neuem, unvergänglichem Leben wieder hergestellt, und in dieser erneuerten Integrität seines gott-

---

*) Das sehr schwach bezeugte οἱ (sc. ἡγιασμένοι) vor διά bei Tischd. ist wahrscheinlich nur ein durch die Endung des voranstehenden Wortes ἡγιασμένοι veranlaßter Schreibfehler. — Statt τοῦ σώματος haben D[1]. und E. τοῦ αἵματος, offenbar unberechtigte Emendation. — Vor Ἰησοῦ Χρ. hat die Rec. den Artikel τοῦ, der aber in sämmtlichen Uncialen rc. fehlt.

menschlichen Lebens hat Christus dasselbe Gott zu unserer Sühnung und Heiligung dargebracht. Daher war προσφέρειν ἑαυτόν ohne Zweifel der angemessenste Ausdruck für diese Darbringung, und der Verf. würde ihn auch hier wohl beibehalten haben, wenn er nicht durch die eben erwähnte Beziehung auf den Ausdruck in Vs. 5 zu der vorliegenden Modification desselben veranlaßt worden wäre. Zwar meint Riehm 475: „Man könne hier nur an den Kreuzestod denken, da es dem Verf. nicht habe einfallen können, sagen zu wollen, daß Christus auch seinen auf Erden dahingegebenen Leib bei seinem Eintritt in das himmlische Heiligthum Gott dargebracht habe, weil bekanntlich nur das Blut des Opferthieres in das (irdische) Heilige und Allerheiligste dargebracht wurde," — eine auf allen Seiten verfehlte Replik. Denn 1) war Christus eben nicht eine alttestl. victima, von welcher freilich nach erlittenem Opfertode nur das vom Leibe isolirte Blut als Repräsentant ihres Lebens dargebracht werden konnte, — 2) hat Christus doch wirklich auch seinen Leib „bei seinem Eintritt in das himmlische Heiligthum" mitgebracht, und 3) würde es dem Verf., wenn Riehm's Argumentation auch nur einen Schatten von Beweiskraft in sich trüge, auch „nicht haben einfallen können, sagen zu wollen", was doch auch Riehm in 9, 25 ihn sagen läßt, daß Christus ἑαυτόν, d. h. sich selbst, in seinem ganzen und vollen Wesensbestande, „bei seinem Eintritt in das himmlische Heiligthum Gott dargebracht habe." Ebenso bodenlos ist Del.'s Behauptung: „Der Opfertod Christi kommt hier nicht, wie wenn es αἵματος hieße, unter den Gesichtspunkt der gegenbildlichen שְׁחִיטָה (Schlachtung)" — worin er vollkommen Recht hat, — „sondern der gegenbildlichen הַקְטָרָה (Altarbrand)", vgl. dagegen die zweite Anm. zu dem ersten Excurs vor 4, 14. Ueberdem confundirt Del. hier die Begriffe σῶμα und σάρξ, und läßt unbeachtet, daß nicht einmal die ganze σάρξ, sondern nur die Fettlappen der Eingeweide nebst den Nieren bei den Sündopfern, um die es sich doch hier (vgl. Vs. 1) eigentlich handelt, in den Altarbrand kamen. Wie wenig der Verf. hier daran gedacht haben kann, in der Darbringung des Leibes Christi eine die himmlische Selbstdarbringung (als wirkliches Gegenbild der levitisch-hohenpriesterlichen Blutdarbringung) ausschließende, und sich auf die irdische Selbstdarbringung (als angebliches Gegenbild der Opferschlachtung oder des Opferbrandes) beschränkende Function zu sehen, zeigt sich schon darin, daß er hier dieser Leibesdarbringung zuschreibt, was er sonst gewöhnlich (9, 13. 14; 10, 29; 13, 12) als eine Wirkung des Blutes Christi preist, nämlich: unsere Heiligung. Auch der Zusammenhang unseres Absatzes mit dem vorigen (Vs. 1—4), wie mit dem folgenden (Vs. 11—14), wo als A.-Tl. Gegenbild der Darbringung des Leibes Christi nicht die Opferschlachtung oder gar der Opferbrand, sondern die priesterliche Blutdarbringung oder Sühnung erörtert werden, giebt Zeugniß für die

Richtigkeit unserer Deutung. — ἐφάπαξ] gehört zu ἡγιασμένοι ἐσμέν; die Heiligung ist eine einmalige, aber ihre Wirkung eine dauernde, daher das partic. perf.

Der Verf. kehrt nun in Vs. 11 ff. wieder zu den in 9, 24 ff. vorgeführten Gegensätzen zwischen der Darbringung des levitischen Hohenpriesters und der des N.-Tl. Hohenpriesters zurück, und zeigt dann schließlich (Vs. 14—18), wie der schon früher (8, 8 ff.) angezogenen jeremianischen Weissagung zufolge die nach 10, 1 ff. durch die gesetzlichen Sühnopfer nicht erzielte τελείωσις τῶν προσερχομένων im neuen Bunde durch das Opfer Christi wirklich erzielt worden ist.

Vs. 11—14: *Καὶ πᾶς μὲν ἀρχιερεὺς ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας· 12 οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, 13 τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ. 14 μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.*

11 Und jeglicher Hoherpriester steht da, täglich dienstleistend und dieselben Opfer oft darbringend, welche niemals wegnehmen können Sünden, 12 dieser aber, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzt zur Rechten Gottes, 13 im Uebrigen wartend bis gemacht werden seine Feinde zum Schemel seiner Füße; 14 Denn mit einer Darbringung hat er vollendet für immer die welche geheiligt werden.

Vs. 11. Καί] knüpft erläuternd (= und zwar) an das ἐφάπαξ in Vs. 10 an, indem es die darin beschlossenen Gegensätze: das vergebliche πολλάκις der A.-Tl. Sühnfestopfer (Vs. 11) und das εἰς τὸ διηνεκές der μία προσφορά des neuen Bundes (Vs. 12. 14), entfaltet. — πᾶς ἀρχιερεύς*)]. Daß hier der Hohepriester, und nicht der gemeine Priester, gemeint sein müsse, würde dem Zusammenhange und den beigefügten Prädicaten gemäß auch dann festgehalten werden müssen, wenn die L.-A. ἱερεύς sich als

*) Die L.-A. schwankt zwischen ἱερεύς und ἀρχιερεύς; die äußere Bezeugung hält sich auf beiden Seiten so ziemlich die Wage. Aus inneren Gründen möchte aber ἀρχιερεύς vorzuziehen sein, weil die vermeintliche Unanwendbarkeit des καθ' ἡμέραν auf den Hohenpriester leicht zu der Correctur in ἱερεύς veranlassen konnte: während für die umgekehrte Correctur nirgends ein namhaftes Motiv sich entdecken läßt. Del. meint zwar, ἀρχιερεύς sei hier schlechte Correctur aus 7, 27; 5, 1; 8, 3; 9, 25. Da aber der Verf. im Vorigen so oft im Anschluß an Ps. 110, 4 den A.-Tl. wie den N.-Tl. Hohenpriester ganz einfach als ἱερεύς bezeichnet hat, ohne daß der betreffende Corrector daran Anstoß genommen, so läßt sich nicht begreifen, warum er gerade hier und nur hier die Correctur für nöthig gehalten haben sollte, selbst wenn er einsichtig genug war (s. oben), zu erkennen, daß Zusammenhang und Context hier den Begriff des Hohenpriesters und nicht des gemeinen Priesters fordern.

die ursprüngliche erweisen ließe (vgl. die gleiche Bezeichnung in 5, 6; 7, 11. 15. 17. 20. 21. 23; 8, 4). Denn es ist bloße Selbsttäuschung, wenn die gegnerischen Ausleger Absicht und Bedeutung darin finden wollen, daß der Verf., welcher bisher nur den levit. Hohenpriester Christo gegenübergesetzt habe, nun auch schließlich noch die gemeinen Priester ihm gegenüberstelle. Thol. meint: „Jener mühsame Kreislauf, welcher in Betreff des Hohenpriesters am Versöhnungstage nachgewiesen worden, werde nun als allgemeiner Mangel des priesterlichen Institutes dargestellt," — aber cui bono? Wenn die Spitze, Blüthe und Vollendung des ganzen Priesterstandes noch von solchem Mangel behaftet ist, so ist der Nachweis, daß auch das gemeine Priesterthum davon nicht frei gewesen, doch wohl mindestens unnütz. Ebenso leer ist Böhme's Auskunft: „Stantibus Judaeorum sacrificulis pontifex coelestis sedens e regione ponitur," — denn auch der levit. Hohepriester saß nicht, sondern stand bei seinen amtlichen Verrichtungen am Sühnfeste; -- überdem gehört das Sitzen Christi (Vs. 12) nicht mehr zu seiner hohenpriesterlich sühnenden Thätigkeit, nach deren Vollendung er vielmehr erst sich gesetzt hat (προσενέγκας ἐκάθισεν). Und wenn Hofm. (nach einem Citate bei Del.) meint: „Bisher handelte es sich darum, daß Christi hohepriesterl. Leistung unsere ein für allemal vorhandene Heiligung ist, hier darum, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt, und daß mit seinem Hingange durch den Tod zu Gott Herstellung zu vollkommener Gemeinschaft mit Gott ein für allemal vollbracht ist, ohne daß es irgend welcher weiteren priesterlichen Leistung seinerseits bedarf. Es leuchtet ein, daß bei letzterer Parallele Christus ebenso den Priestern überhaupt, wie bei ersterer dem Hohenpriester des A. T. insonderheit gegenübersteht," so fällt diese ganze Argumentation schon damit über den Haufen, daß hier ebenso wenig wie in Vs. 1. 2 (s. die Anm. zu Vs. 2) von einer Gegenüberstellung des allgemeinen Sündopfers am Sühnfeste und der Privatsündopfer innerhalb desselben Jahres etwas zu spüren ist. Vs. 12 stellt doch augenscheinlich das Opfer Christi als Gegenbild des Sühnfestopfers dar, aber während der levitische Hohepriester das Heiligthum nach Ausrichtung seines Sühngeschäfts verläßt, um es im nächsten Jahre und alle Jahre von Neuem (πολλάκις) wieder vorzunehmen, bleibt Christus nach einmaliger Darbringung im himmlischen Heiligthum, und setzt sich, einer Wiederholung derselben nicht benöthigt, zur Rechten Gottes. Nun belehrt uns Del. zwar, es sei „ein monströser Irrthum, daß der A.-Tl. Hohepriester καθ' ἡμέραν in Dienstverrichtung sei." Aber mich will es bedünken, daß der Irrthum, als ob jeder einzelne gemeine Priester (πᾶς ἱερεύς) tagtäglich in Dienstverrichtung gewesen, jedenfalls mindestens ebenso monströs sei, da bekanntlich die Priesterschaft in 24 Klassen eingetheilt war, von denen jede der Reihe nach nur eine Woche lang, also nur zweimal im Jahre

je eine Woche lang, beim Heiligthum anwesend war. Daß dem Hohenpriester hier als dem Haupte und Repräsentanten der Priesterschaft beigelegt worden sei, was von den Priestern überhaupt galt (Lün.), hat man zur Rechtfertigung des καθ' ἡμέραν anzunehmen nicht nöthig, da sich dieses nur auf das λειτουργῶν, nicht aber auch auf das προσφέρων θυσίας bezieht (als welches in dem πολλάκις seine eigene gegensätzliche Zeitbestimmung hat). Ein καθ' ἡμέραν λειτουργεῖν, wozu außer der täglichen Opferdarbringung auch noch viele andere Verrichtungen beim Heiligthum gehörten, kann aber ohne Schwierigkeit dem Hohenpriester zugeschrieben werden, wenn man den Ausdruck καθ' ἡμέραν (der im N. T., z. B. Matth. 26, 55; Mark. 14, 49; Luk. 19, 47; 22, 53; Act. 2, 47; 16, 5 ꝛc., wie bei den Classikern vage genug ist, um ihn auch da gebrauchen zu können, wo etwas sehr oft, wenn auch nicht genau an jedem einzelnen Tage geschah) nicht ungebührlich preßt. Der Hohepriester war unter allen Priestern der einzige, der stetig beim Heiligthum wohnte und wohnen mußte; ihm stand das Recht zu, sich an den alltäglichen priesterlichen Functionen zu betheiligen, und daß er dies oft that, ist ebenso natürlich, wie als thatsächlich von Josephus (B. J. 5, 5, 7) bezeugt. Da die Priester (auch der Hohepriester) ihren Dienst stehend zu verrichten hatten (Deut. 10, 8; 18, 7; Richt. 20, 28 u. ö.), so ist der Ausdruck ἕστηκεν so natürlich und gewöhnlich, daß es verkehrt erscheint (Lün. u. A.) darin einen beabsichtigten Gegensatz zu dem ἐκάθισεν Christi in Vs. 12 zu suchen, zumal das Sitzen Christi zur Rechten Gottes durchaus nicht als priesterliche Sühnfunction angesehen werden kann. — καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας]. Da der Hohepriester diese Opfer jährlich wiederholte, so brachte er sie während seiner lebenslänglichen Amtsverwaltung πολλάκις dar. Auch das stark betonte τὰς αὐτάς legt Zeugniß ab für die Bezüglichkeit des Satzes allein auf die hohenpriesterl. Sühnfestopfer, denn die von den gemeinen Priestern dargebrachten Opfer waren durchaus nicht stets αἱ αὐταί, sondern nach Veranlassung und Zweck, wie nach Material und Ritus sehr mannigfaltig. — περιελεῖν ἁμαρτίας]. Περιαιρέω = ringsum wegnehmen, so daß auf keiner Seite etwas übrig bleibt, also: vollständig wegnehmen.

Vs. 12. — οὗτος*) δέ], sc. Christus, der N.-Tl. Hohepriester, vgl. 3, 3. — εἰς τὸ διηνεκές] gehört zu ἐκάθισεν. — ἐκάθισεν] bildet keinen Gegensatz zu dem ἕστηκεν des vor. V. Auch Christus diente und saß noch nicht zur Rechten Gottes, als er sich selbst Gott darbrachte. Wohl aber liegt gewissermaßen in dem εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ein Gegensatz zu dem πολλάκις

*) Diese L.-A. ist ungleich stärker bezeugt als αὐτὸς δέ, namentlich durch א. A. C. D[1]. E., viele Minuskk., Ueberss. u. Kvv.

des vor. V. Da man sich nur dann für immer hinsetzt, wenn man seine Arbeit ganz vollendet hat, so ist damit die absolute, keiner Wiederholung bedürftige Vollendung des Versöhnungswerkes Christi verbürgt. — ἐν δεξιᾷ], vgl. zu 1, 3.

Vs. 13. — τὸ λοιπόν] = betreffs des Uebrigen, im Uebrigen, übrigens. Die meisten Ausleger fassen es (wie in Matth. 26, 45; Mark. 14, 41) zeitlich = hinfort, von der bis zum Eintritt der Parusie noch übrigen Zeit. Es müßte dann wegen seiner appositionellen Zubehörigkeit zu ἐκάθισεν (Vs. 12) die von dem Moment des sich Setzens an noch übrige Zeit des Sitzens bezeichnen, welche aber durch das adv. εἰς τὸ διηνεκές als eine endlose charakterisirt wird, während dem τὸ λοιπόν durch ἐκδεχόμενος ἕως κ. τ. λ. wirklich ein Ende gesetzt ist. Ich ziehe daher vor, den Ausdruck (wie in Eph. 6, 10; Phil. 3, 1; 4, 8; 1 Theff. 4, 1; 2 Theff. 3, 1) sachlich zu fassen, und ihn auf die zu dem προσενέγκας θυσίαν und ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ noch nöthige Ergänzung der Unterwerfung seiner Feinde zu beziehen. Der Verf. will sagen: Christus hat durch seine Selbstdarbringung das Erlösungswerk vollbracht, und darnach sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt; was nun noch fehlt (τὸ λοιπόν), nämlich daß ihm nun auch noch alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden, kann er ruhig und seiner Sache gewiß abwarten, bis Gott, der es ihm verheißen (Pf. 110, 1, vgl. C. 1, 13), es auch zur Erfüllung bringt. — ὑποπόδιον], vgl. zu 1, 13.

Nach Lün. „bekundet der Verf. hier eine gewisse Verschiedenheit seiner Anschauung von der des Ap. Paulus, da dieser in 1 Kor. 15, 22—28 die Vernichtung der Christo feindlichen Gewalten erst in die Zeit nach seiner Parusie verlegt, während unser Verf. sie noch vor der Parusie erwartet.“ Auch de W. nimmt daran Anstoß, will ihn aber durch die Annahme beseitigen, daß unser Verf. „an den Sieg des Evang. unter den Völkern gedacht habe, wie denn auch Paulus die allgemeine Verbreitung des Evang. und die Bekehrung der Juden vor der Erscheinung Christi erwarte,“ — eine Auskunft, die nicht nur (Lün.) wegen des absoluten und starken Ausdrucks οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ, sondern noch entschiedener wegen des τεθῶσιν ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, das durchaus nicht als beseligende Frucht der Belehrung gefaßt werden kann, unmöglich ist. Der vermeintliche Widerspruch beruht bloß auf dem Mißverständniß, als ob unser Verf. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes mit der Parusie aufhörend, oder doch durch sie unterbrochen sich denke, während er doch dieses Sitzen durch das Prädicat εἰς τὸ διηνεκές ausdrücklich als ein fortan stetiges, ununterbrochenes, ewig dauerndes charakterisirt hat. Durch das ἕως wird ja auch in unserem Texte nicht das ἐκάθισεν, sondern nur das ἐκδεχόμενος als begrenzt und seinem Ende entgegensehend dargestellt, und auch in der Grundstelle Pf. 110, 1, wo das ἕως allerdings von καθοῦ abhängt, ist dasselbe inclusiv, nicht exclusiv, zu fassen (vgl. zu 1, 13). Wenn Christus zum zweitenmal erscheinen wird (9, 28), so braucht er nicht wie das erstemal den Thron zu verlassen, sondern er kommt vielmehr auf und mit dem Throne Gottes zur Erde (Apok. 21, 1—6; 22, 1), d. h. ohne Bild: Er wird dann erscheinen, ohne die ihm zustehende göttliche Macht und Herrlichkeit wiederum abgelegt zu haben. — Auf einen andern scheinbaren Widerspruch mit 1 Kor. 15, 23—26 macht Del. auf-

merksam: „daß nämlich nach dieser Stelle Christus selbständigen Antheil an der Herrschaft nimmt, und das καταργεῖν sein eigenes Werk ist," — beseitigt ihn indeß auch durch die Bemerkung, daß auch unser Verf. nach 2, 14; 9, 28 dies nicht habe können ausschließen wollen.

Vs. 14. — γάρ]. Angabe des Grundes, warum Christus sich εἰς τὸ διηνεκές zur Rechten Gottes hat setzen und alles Uebrige abwarten können, — nämlich darum, weil er das, was seine Erlöseraufgabe bis dahin von ihm forderte, und zwar mit absoluter, ewiger Gültigkeit (εἰς τὸ διηνεκές), vollbracht hat. — τοὺς ἁγιαζομένους], Gegensatz zu ἐχθροὶ αὐτοῦ in Vs. 12. — Ueber den Begriff des ἁγιάζειν vgl. zu 2, 11.

Im Folgenden (Vs. 15—18) wird nun schließlich die in Vs. 14 behauptete Thatsache aus der A.-Tl. Schrift erwiesen.

Vs. 15—18: *Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι* 16 *Αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι πρὸς αὐτοὺς μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος Διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς,* 17 *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι.* 18 *ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας.*

15 Es bezeugt's uns aber auch der heilige Geist. Denn nachdem er vorher gesagt: 16 „Das ist die Stiftung, die ich stiften werde in Beziehung auf sie nach jenen Tagen" — spricht der Herr: „Gebend meine Gesetze in ihre Herzen, und in ihren Sinn will ich sie schreiben, 17 und ihrer Sünden und ihrer Uebertretungen werde ich nicht mehr gedenken." 18 Wo aber Vergebung dieser, da ist nicht mehr Darbringung für Sünde.

Vs. 15. — μαρτυρεῖ], sc. (Vs. 14), daß Christus uns durch sein einmaliges Opfer für immer vollendet habe, so daß eine Erneuerung desselben nicht nöthig ist. — ἡμῖν] = uns Christen. — καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον], der Geist Gottes, der nach 1, 1 in den Propheten geredet hat. Die dafür beigebrachte Beweisstelle ist dieselbe, die der Verf. schon in C. 8, 8—12 aus Jer. 31, 31 ff. für andere Zwecke erörtert hat. Eben deshalb führt er sie hier nur in einem summarischen Auszuge und in freierer Fassung vor, nur die beiden Momente hervorhebend, auf die es ihm hier besonders ankommt. Wie er in dieser Stelle einen Beweis für die Aussage in Vs. 14 findet, zeigt Vs. 18. Er spaltet auch hier wieder (wie in 2, 13 u. 10, 8. 9) den einheitlichen Ausspruch in zwei Hälften, deren zweite die Consequenz der ersten darstellt. — μετὰ τὸ εἰρηκέναι*)] = nachdem er gesagt, — als Vorder-

---

*) So ist nach ℵ. A. C. D. E. etc., den meisten Uebersſ. u. Kvv. zu lesen. Die Rec. hat προειρηκέναι.

satz, zu welchem λέγει κύριος in Vs. 16 den Nach- und Hauptsatz bildet.

Vs. 16. — διδούς] fügt sich syntaktisch dem ἣν διαθήσομαι als Apposition an, so daß sich das folgende καὶ ἐπὶ τῶν κ. τ. λ. dem διαθήσομαι coordinirt. Dies ist an sich schon etwas hart, erscheint aber noch härter dadurch, daß das διδούς durch einen Zwischensatz von διαθήσομαι getrennt ist. — Die L.-A. ἐπὶ τὴν διάνοιαν ist stärker bezeugt als die der Rec.: ἐπὶ τῶν διανοιῶν*).

Vs. 17. Statt des cohortativen Conj. Aor. μνησθῶ in 8, 12, welchen die Rec. auch hier beibehält, ist nach überwiegender Bezeugung das einfache Fut. μνησθήσομαι zu lesen**).

Vs. 18. — τούτων], sc. ἁμαρτιῶν καὶ ἀνομιῶν in Vs. 17. — οὐκέτι], sc. ἐστίν. — Da in Vs. 14 als unterscheidendes Merkmal des neuen von Jeremias verheißenen Bundes die Ertheilung der Sündenvergebung ausgesprochen ist, und dies zur Voraussetzung hat, daß die Sündenvergebung im alten Bunde nicht real und vollgültig habe dargestellt werden können, so kann der Verf. mit Recht daraus die Schlußfolgerung ziehen, daß, da im neuen Bunde nun wirkliche und wahre Sündenvergebung vorliege, ein weiteres Opfern für Sünde nicht mehr nöthig sei.

Die zubehörige Paränese.

Cap. X, 19—39.

Der Charakter dieser Paränese ist im Wesentlichen derselbe wie der der drei früheren. Sie enthält nämlich auf Grund der voranstehenden dogmatischen Belehrung eine dringlich ernste Mahnung an die Leser zur treuen Benutzung des in Christi Selbstopferung dargebotenen Heils (Vs. 19—25), eine tief einschneidende Warnung vor Abfall (Vs. 26—31), eine beschämende Erinnerung an die Zeit ihrer ersten Liebe (Vs. 32—34) und schließlich eine Mahnung zur unerschütterlichen Ausdauer im Glauben bis zur Parusie Christi (Vs. 35—39).

Vs. 19—25: *Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, 20 ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ᾽ ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, 21 καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, 22 προσερχώμεθα μετ᾽ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, 23 καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*

---

*) Für den Acc. Sing. zeugen א. A. C. D¹. etc. Vulg., für den Gen. Plur. D². D³. E. K. L. etc.

**) Letzteres findet sich bei א¹. A. C. D¹. E. etc.

κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ· πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος· 24 καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, 25 μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.

19 Da wir nun, Brüder, Zuversicht zum Eingang in das Heiligthum in dem Blute Jesu, 20 welchen er uns eingeweiht hat zu einem neuen und lebendigen Wege durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch; 21 und einen erhabenen Priester über das Haus Gottes haben, 22 so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensvölligkeit, die Herzen besprengt zur Entfernung bösen Gewissens, 23 und, den Leib gewaschen mit reinem Wasser, lasset uns festhalten das Bekenntniß der Hoffnung als ein unbeugsames, denn treu ist, der die Verheißung gegeben, 24 und lasset uns Acht haben aufeinander behufs Anreizung zu Liebe und guten Werken, 25 nicht verlassend unsere Versammlung, wie Etlicher Gewohnheit ist, sondern (uns) ermahnend, und um so viel mehr als ihr sehet herrannahend den Tag.

Dieser ganze Absatz bildet eine einzige, durch die drei aneinander gereihten Conjunctive προσερχώμεθα in Vs. 22, κατέχωμεν in Vs. 23 und κατανοῶμεν in Vs. 24 dreifach gegliederte Periode. Schwierig ist aber — und kaum mit voller Sicherheit zu ermitteln — die beabsichtigte Vertheilung der diesen Hauptverben untergeordneten Participialsätze, worüber das Nähere zum Schluß der Auslegung von Vs. 25.

Vs. 19. — οὖν]. Folgerung aus der ganzen dogmatischen Exposition von C. 7 an. — παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ]. Die Uebersetzung: „Da wir nun Freudigkeit zum Eingange haben", ist unangemessen, indem sie eine Willensrichtung als schon vorhanden voraussetzt, zu der der Verf. erst ermahnt. Παρρησία (von πᾶν und ῥῆσις) heißt zunächst: Redefreiheit, dann: Freiheit, Kühnheit und Zuversicht des Auftretens überhaupt. Die uns durch Christi Selbstdarbringung verbürgte Gewißheit, daß nun auch uns der Eingang zum Heiligthum offenstehe, will der Verf. als Motiv zum Eingehen geltend machen. Zu εἴσοδος τῶν ἁγίων vgl. das analoge τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν in 9, 8. — ἐν αἵματι Ἰησοῦ] kann nicht mit εἴσοδος in dem Sinne verbunden werden, wie in 9, 25 vom levitischen Hohenpriester gesagt ist: εἰσέρχεται ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, weil nicht von Christi, sondern von unserm Eingange die Rede ist; ἐν αἵματι heißt daher hier nicht: in Begleitung —, sondern in Kraft, auf Grund des Blutes, und wird besser mit παρρησίαν als mit εἴσοδον verbunden.

Vs. 20. — ἣν], sc. εἴσοδον. — ἐνεκαίνισεν], sc. Ἰησοῦς, und zwar nach 9, 12. 21. 23: οὐ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος. — ἡμῖν], Dat. commodi = für uns, d. h. damit wir ihn gehen könnten, nachdem Christus als πρόδρομος

ὑπὲρ ἡμῶν (6, 20) ihn gebrochen und gebahnt hat. Wie Mose bei der Stiftung des alten Bundes durch der Böcke und Stiere Blut die Stiftshütte eingeweiht hat (9, 18—22) für den Eingang der levitischen Priester, so hat Christus das himmlische Heiligthum für unsern Eingang durch sein eigenes Blut geweiht. — Jede Einweihung installirt ein Neues und Besseres, — so ist auch der Eingang, welchen Christus für uns eingeweiht hat, eine ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα]. Πρόσφατος heißt eigentlich: so eben geschlachtet, dann überhaupt: frisch, neu; und ζῶσα heißt dieser Weg (vgl. ὁ ἄρτος ὁ ζῶν in Joh. 6, 51), weil er diejenigen, die ihn wandeln, mit Lebenskraft ausstattet; denn was Leben geben soll, muß selbst lebendig sein. Es ist der durch Christum eröffnete Weg zur Gemeinschaft mit Gott gemeint, welchen im alten Bunde nach 9, 8 das dem Volke noch verschlossene irdische Heiligthum als einen noch nicht offenbar gemachten abbildete. — διὰ τοῦ καταπετάσματος, τ. ε. τῆς σαρκὸς αὐτοῦ]. Διὰ ist hier local: durch den Vorhang hindurch; — nicht aber mit ἐνεκαίνισεν zu verbinden (Del.: „in dem Sinne, daß er den Zugang zu Gott eingeweiht hat, indem er durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch, hindurchgegangen ist"), sondern als Näherbestimmung an ὁδός anzuschließen (Bl., de W., Lün.). Bei jener Fassung hätte ein διελθών nicht fehlen dürfen, während sich bei letzterer ein οὖσαν oder ἄγουσαν von selbst zur Ergänzung darbietet. Unzutreffend ist auch die Behauptung (Hofm. II, 1, 453): „daß ja der Weg nicht für uns durch den Vorhang hindurchgeht, sondern nur für Jesus durch denselben hindurchging." Der Vorhang in der Stiftshütte verschloß das Allerheiligste jeglichem Zugange, und wenn auch der Hohepriester ausnahmsweise jährlich einmal, zum Zeugniß, daß dasselbe nicht auf ewig verschlossen bleiben solle, in das Allerheiligste einging, so that er dies doch nicht mittelst Zerreißung oder Wegnahme des Vorhangs, der vielmehr nach wie vor den Eingang verschließend blieb; — und erst als dieser Vorhang beim Tode Christi zerriß (Matth. 27, 51), war damit angezeigt (9, 8), πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, damit aber auch die στάσις τῆς πρώτης σκηνῆς aufgehoben. Mit Anspielung auf das in Matth. 27, 51 berichtete Ereigniß bezeichnet nun der Verf. das Fleisch Christi, d. h. (2, 14—18) seine menschliche Leiblichkeit nach ihrer Leidens- und Todeshaftigkeit, wie er sie, um uns in Allem gleich zu sein, und für uns den Tod schmecken zu können (2, 9), angenommen hatte (die er aber nach seiner Todeserduldung mittelst des ihm innewohnenden πνεῦμα αἰώνιον (9, 14) zur ζωὴ ἀκατάλυτος (7, 16) erneuerte und verklärte), — als den Vorhang, der den Eingang in das himmlische Allerheiligste verschloß, und der erst zerrissen werden mußte, ehe ihm und uns dieser Eingang offen stand. Zunächst ihm selbst, denn wie der A.-Tl. Hohepriester οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρῃ (9, 7) eingehen konnte, so mußte auch der

N.-Tl. Hohepriester, um als solcher eingehen zu können, nothwendig ἔχειν τι ὃ προσενέγκῃ (8, 3), und dieses erwarb er sich durch seinen Sühnopfertod. Und nachdem so der das himmlische Allerheiligste verschließende Vorhang zerrissen ist, steht auch uns der Zugang durch denselben allezeit offen.

Vs. 21. — καὶ ἱερέα μέγαν] hängt noch von ἔχοντες ab, und coordinirt sich dadurch dem παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων in Vs. 19. Die Stelle hat (ebenso wie 4, 14—16) zur Voraussetzung, daß Christus nicht nur von früher her noch priesterlichen Charakter an sich trägt, sondern auch jetzt noch fortwährend priesterlich für uns fungirt, und bei unserm προσέρχεσθαι (Vs. 22) uns hilft und fördert. Seine hohepriesterliche Selbstdarbringung für unsere Sünden ist zwar eine einmalige, durch sein sich Setzen zur Rechten Gottes abgeschlossene, und nach demselben sich nicht mehr wiederholende (Vs. 12), aber die Frucht dieser einmaligen Selbstopferung eignet er einem Jeden von uns bei unserer Aufnahme in den neuen Bund durch Besprengung unserer Herzen mit seinem Blute (Vs. 22) persönlich an, und vertritt außerdem uns in allen unseren Anliegen und Nöthen mit seiner hohenpriesterlichen Fürbitte bei Gott (7, 25; 4, 16). Ueber die Bezeichnung Christi als ἱερεύς vgl. zu 5, 6, und über das Epitheton μέγας zu 4, 14. — ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ]. Die Uebereinstimmung dieses Ausdrucks mit dem in 3, 6: Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ), οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, gestattet nicht, ihn mit Lün. „von dem himmlischen Heiligthum, als der Behausung Gottes, über welche Christus als Hoherpriester waltet", sondern legt es unabweisbar nahe, ihn von der N.-Tl. Gemeinde (worauf auch Vs. 24. 25) führt, zu verstehen. Für die Bezeichnung der Stiftshütte, des Tempels, oder ihres himmlischen Gegenbildes als οἶκος τοῦ θεοῦ findet sich überdem im ganzen Briefe, so oft auch davon die Rede ist, kein Beleg.

Vs. 22. — προσερχώμεθα] steht ebenso absolut wie προσερχόμενοι in Vs. 1. Am nächsten liegt hier nach Vs. 21 die Ergänzung: zum himmlischen Heiligthum, vgl. 4, 14: προσερχώμεθα τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος. Das προσέρχεσθαι ist auch hier, wie in Vs. 1, ein laikales, d. h. den eigenen gottesdienstlichen Zwecken dienendes, nicht ein priesterlich-mittlerisches, die religiösen Interessen Anderer vertretendes. Der Zweck des προσέρχεσθαι wird nicht ausdrücklich namhaft gemacht; doch ist dies in der ganz analogen Stelle 4, 16 geschehen: ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εἰς εὔκαιρον βοήθειαν. — μετ' ἀληθινῆς καρδίας], d. h. mit einem Herzen, dem es mit dem Hinzutreten wahrhaft Ernst ist. Diese Wahrhaftigkeit des Herzens wurzelt aber: ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, vgl. zu 6, 11. — ῥεραντισμένοι*) τὰς καρδίας

*) So schreiben א[1]. A. C. D[1].; — die Rec. hat ἐρραντισμένοι.

ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς]. Ueber die ungewöhnliche Form ῥεραντισμένοι vgl. Win. §. 13, 16. Hinzuzudenken ist der in dem Worte Besprengen liegende Zweckbegriff des Reinigens, und davon das folgende ἀπὸ κ. τ. λ. abhängig zu machen. Das A.-Tl. Gegenbild dieser Besprengung ist die schon in 9, 19. 20 besprochene Besprengung des Volkes Israel mit dem Bundesblute behufs Weihung zur Theilnahme am alten Bunde. So sind auch wir durch Besprengung mit dem Sühnblute Christi zur Mitgliedschaft des neuen Bundes geweiht (9, 15—18); aber nicht äußerlich wie jenes, sondern innerlich an den Herzen sind wir besprengt und dadurch gereinigt ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, d. h. von dem verdammenden Bewußtsein unserer Schuld befreit.

Vs. 23. — καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ]. Daß der Verf. bei λελουμένοι an die christliche Taufe (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5) gedacht habe, sollte keinem Zweifel unterliegen. Καθαρόν heißt das Wasser der Taufe, weil das Reinigungsmittel vor allen Dingen selbst rein sein muß. Als Reinigungsobject wird hier σῶμα genannt, welches offenbar zu dem καρδία des vorigen Satzgliedes in ergänzenden Gegensatz tritt. Σῶμα ist das Aeußere, καρδία das Innere des Menschen. Doch sagt der Verf. nicht wie in 9, 13 σάρξ, denn σάρξ bezeichnet das Aeußere des Menschen mit Ausschluß des Innern, σῶμα dagegen als die Außenseite des Innern. Die Besprengung (durch das Blut Christi) wird als dem Herzen applicirt beschrieben, weil die Aneignung der N.-Tl. Sühnung des Sünders ein rein innerlicher Vorgang ist, ohne entsprechende äußere Darstellung, — die Waschung dagegen wird als dem Leibe applicirt dargestellt, nicht um damit eine innere Wirkung der Taufe zu negiren, sondern um die innere Wirkung derselben als eine durch die äußerliche Handlung des Waschens vermittelte zu bezeichnen. Der Gegensatz von Innerem und Aeußerem stellt sich nicht in der verschiedenen Wirkung von Besprengung und Waschung, sondern nur in ihrer verschiedenen Applicationsweise dar. — An die durch προσερχώμεθα ausgesprochene Ermahnung zu treuer und ernstlicher Benutzung der schon gegenwärtig den Christen zugänglichen Heilsgüter, schließt sich zunächst die Ermahnung zum treuen Festhalten an der christlichen Hoffnung auf die zukünftigen Heilsgüter an. — κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ]. Dieser Satztheil steht jedenfalls in sachlicher Beziehung zu dem voranstehenden, auf die Taufe hinweisenden Participialsatze, sei es, daß derselbe dem κατέχωμεν geradezu unterzuordnen ist, sei es, daß er bloß den Uebergang des Gedankens zu dem κατέχωμεν κ. τ. λ. vermittelt. Denn die ὁμολογία τῆς πίστεως ist ein wesentlicher, und nach der Anschauung unseres Verf. der wesentlichste Theil des Bekenntnisses, auf welches und zu welchem wir getauft sind. Durch den Zusatz ἀκλινῆ soll eine solche Zuversicht des christlichen Hoffens ausgedrückt werden, die nicht nur

jeden Abfall, sondern auch schon jede Art des Schwankens ausschließt. — πιστὸς γάρ]. Treu oder zuverlässig heißt Gott, weil er sicher hält, was er verheißen hat. — ὁ ἐπαγγειλάμενος], sc. Gott, der die bezüglichen Verheißungen, nämlich diejenigen, welche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bilden, gegeben hat.

Vs. 24. „Fortschritt von dem, was von den Christen jeder in Bezug auf sich, zu dem, was er in Bezug auf die Mitchristen zu thun hat" (Lün.) — καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους]. Lün. deutet: „so daß wir dem Guten und Heilsamen, was wir bei dem Nächsten entdecken, nachzueifern, das Schlechte und Verderbliche dagegen bei uns und ihm zu beseitigen uns bemühen," wobei unbefugter Weise dem ἀλλήλους, welches bloß heißt: Einer den Andern, auch noch der Begriff des ἑαυτούς aufgezwungen ist. — εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων]. Παροξυσμός kommt bei den LXX (Deut. 29, 28; Jer. 32, 37) und im N. T. (Act. 15, 39) nur im bösen Sinne = Erbitterung vor, so auch meist das Verbum παροξύνειν (Act. 17, 16; 1 Kor. 13, 5, und oft bei den LXX), doch findet sich wenigstens das Verbum bei den Classikern auch im guten Sinne gebraucht (z. B. Xen. Mem. 3, 3, 13; Thuc. 6, 88). Ἀγάπη ist die christliche Bruderliebe (Joh. 13, 35; Röm. 13, 8); καὶ ist explicativ; die καλὰ ἔργα sind als die Bethätigang der Liebe anzusehen.

Vs. 25. — μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν].. Die von Lün. hinzugefügte Erläuterung: „und dadurch nicht ein verderbliches Beispiel geben," ist doch gar zu dürftig, und so bei Seite liegend, daß ich zweifle, ob der Verf. überhaupt auch daran noch besonders gedacht habe. Vielmehr will er ohne Zweifel vor Allem die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen als das fruchtbarste Mittel gegenseitiger Anreizung zu Liebe und guten Werken geltend machen. Ἐπισυναγωγή bezeichnet zunächst die Handlung des Zusammenführens oder Versammelns Vieler zu einem besonderen Zwecke oder an einen besonderen Ort (ἐπι-); dann aber auch sowohl den Ort der Versammlung, wie die Gemeinschaft der dort zu einem gemeinsamen Zwecke (in diesem Zusammenhange offenbar zum Zwecke des Gottesdienstes) Versammelten. Daß hier aber nicht der Ort der Versammlung, sondern die Gemeinde, insofern und während sie sich versammelt hat (im Unterschiede von ἐκκλησία als der Gemeinde schlechthin), gemeint sei, ergiebt sich schon aus dem zubehörigen Verbum ἐγκαταλείπειν = darin (daselbst) zurücklassen, d. h. im Stich lassen, sich nicht darum kümmern, nicht daran Theil nehmen. Durch den Zusatz ἑαυτῶν wird die ἐπισυναγωγή nachdrücklich als unsere eigene, im Gegensatze zu den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden bezeichnet, deren Bevorzugung die Vernachlässigung jener bei manchen Gemeindegliedern (καθὼς ἔθος τισίν) nach sich zog. — ἀλλὰ παρακαλοῦντες], sc. ἀλλήλους s. (wie 3, 13) ἑαυτούς

Zu eng faßt Lün. den Inhalt des παρακαλεῖν, indem er es auf die gegenseitige Ermunterung zum ununterbrochenen Besuch der eigenen christlichen Versammlungen beschränkt. Es deckt sich vielmehr inhaltlich mit dem vorhergenannten παροξυσμὸς ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων. Statt der Vernachlässigung der uns in den gottesdienstlichen Versammlungen dargebotenen Gelegenheit zu gegenseitiger Ermahnung, sollen wir vielmehr diese und jede andere Gelegenheit dazu eifrig benutzen. Nur bei dieser weiteren Fassung des παρακαλεῖν läßt sich auch füglich die nun in den Worten: καὶ τοσούτῳ μᾶλλον κ. τ. λ.] folgende Hinweisung auf die Parusie Christi mit Lün. als „verstärkender Verpflichtungsgrund zu dem παρακαλεῖν" fassen, während wenn man dieses auf die Ermahnung zum fleißigen Kirchenbesuche beschränkt, die Nähe der Parusie dafür allein ein zu gewichtiges, und weit darüber hinausgreifendes Motiv ist. — ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν]. Es ist der Tag κατ᾽ ἐξοχήν gemeint, der Tag der Wiederkehr Christi. Wie alle Apostel und die ganze alte Kirche hielt auch unser Verf. die Parusie für schon damals sehr nahe (10, 37) bevorstehend. In dem durch den Erlöser selbst der Kirche lebendig eingeprägten Bewußtsein, daß Niemand Zeit und Stunde seiner Zukunft wisse, als allein der Vater (Mark. 13, 32), ist beschlossen, daß auch die Apostel es nicht wissen konnten und sollten, daß also ihre Ansicht von der Nähe derselben nicht eine auf objectiver Offenbarung, sondern nur auf subjectiver Meinung beruhende sein konnte. Der bei βλέπετε eintretende Uebergang aus der communicativen Redeform in die directe Anrede „hebt die Bedeutsamkeit des Bemerkten, indem der Verf. für die Wahrheit desselben sich auf das eigene Urtheil der Leser berufen kann" (Lün.) Ihr seht ihn herankommend, sc. an den Zeichen der Zeit, die darauf hinweisen.

Was nun die Vertheilung der Participialsätze in Vs. 19—25 auf die drei Haupttempora betrifft, so sollen 1) nach Hofm. II, 2, 178 f. die beiden mit ῥεραντισμένοι und καὶ λελουμένοι beginnenden ebenso dem κατέχωμεν κ. τ. λ. zur Begründung dienen, wie das προσερχώμεθα in dem ebenfalls ihm vorangestellten ἔχοντες κ. τ. λ. seine Begründung hat. Sehr ungerecht beurtheilt Lün. diese Zurechtlegung, indem er behauptet, daß „durch dieselbe der harmonische Satzbau der ganzen, fein angelegten Periode Vs. 19—23 plump zertrümmert werde"; — vielmehr hat sie gerade nach dieser Seite hin ihre eigenthümlichen Vorzüge vor allen andern Vertheilungsversuchen. Auch was Del. gegen sie geltend macht: „Sie richte sich selbst durch die Unnatürlichkeit, mit welcher sie Besprengung und Waschung zum Festhalten des Hoffnungsbekenntnisses statt zu dem gottesdienstlichen προσέρχεσθαι setze," ist, obwohl gewichtiger, doch nicht gewichtig genug, um sie unbedingt verwerfen zu müssen. Denn die durch die Besprengung mit dem Blute Christi und die Waschung mit dem Taufwasser bewirkte Eingliederung in den neuen Bund können auch ganz wohl als Unterlage für die Ermahnung zum Festhalten am Bekenntniß der christlichen Hoffnung, welche durch sie uns zu Theil geworden, dienen. Dagegen ist die Einführung des ῥεραντισμένοι ohne irgendwelche Verbindungspartikel so unerträglich kahl, hart und abgerissen, daß wir diese Gliederung schon deshalb von uns

weisen müssen. — 2) Lün. dagegen hält die beiden Participialsätze: ῥεραντισμένοι ... und: καὶ λελουμένοι ... auseinander, und ordnet den ersteren dem προσερχώμεθα, den letzteren dem κατέχωμεν unter. Indem auf diese Weise auch der zweite Hauptsatz (κατέχωμεν κ. τ. λ.) sein verbindendes καὶ erhält, wird einerseits zwar jede Abgerissenheit in der Structur der Periode vermieden; andererseits aber auch durch die Vertheilung der beiden Participialsätze auf zwei verschiedene Hauptverba sachlich offenbar Zusammengehöriges auseinandergerissen, — eine Zusammengehörigkeit, die sich in dem gemeinsamen initiatorischen Charakter der beiden Verba ῥαντίζειν und λούειν sowohl wie in der gegenseitigen Ergänzung der Reinigungsobjecte καρδία und σῶμα (Inneres und Aeußeres) ausspricht; wozu noch kommt, daß das λελουμένοι — da im A.-Tl. Cultus, zu welchem doch hier die Ausdrücke in gegenbildliche Beziehung gestellt sind, die Waschung durchweg als Vorbereitung zum Gottesdienst gilt, — offenbar besser als Vorbedingung des προσερχώμεθα, denn des κατέχωμεν angesehen werden kann. — Diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man 3) mit fast allen andern Auslegern die beiden Participialsätze ῥεραντισμένοι ... καὶ λελουμένοι ... gemeinsam dem προσερχώμεθα unterordnet; wobei dann aber nicht nur die abgerissene und verbindungslose Einführung des κατέχωμεν, sondern auch die auffallend karge Ausstattung dieses zweiten doch gleichwichtigen Hauptsatzes, der so reichen Ausstattung der beiden übrigen Hauptsätze gegenüber, neuen Anstoß erregt. — Bei solcher Lage der Dinge denke ich mir die Entstehung unserer Periode etwa folgendermaßen: Der Verf. gedachte, als er sie niederzuschreiben begann, wie in der ganz analogen Stelle 4, 14—16, seine Ermahnung auf das προσερχώμεθα μετὰ παρρησίας, also auf das in Vs. 19—23 a Enthaltene, zu beschränken. Dieser Ermahnung gab er, gerade wie in 4, 14 durch den vorangestellten Participialsatz: „Da wir also einen Hohenpriester haben, der durch sein eigenes Eingehen in das himmlische Heiligthum auch uns den Weg dazu gebahnt und eröffnet hat" eine begründende Unterlage, und stützte sie dann, auf Grund der in C. 9, 15—10, 18 gewonnenen Erkenntnisse, in den beiden Participialsätzen ῥεραντισμένοι ... καὶ λελουμένοι ... noch weiter durch den Nachweis, daß uns (wie durch den bahnbrechenden Vorangang Christi die äußere Möglichkeit, so) auch durch die mittelst Besprengung und Waschung erlangte Mitgliedschaft des neuen Bundes die innere und eigene Befähigung zu solchem προσέρχεσθαι verliehen sei. Damit hätte nach ursprünglicher Absicht diese Periode abgeschlossen sein sollen; aber das zuletzt erwähnte Wasserbad der Taufe erinnerte ihn an das Bekenntniß der christlichen Hoffnung auf das, und zu dem wir getauft sind, und veranlaßte ihn, daran noch die Ermahnung zum Festhalten dieses Bekenntnisses zu knüpfen, wobei sich das ursprünglich noch zu προσερχώμεθα gehörige καὶ λελουμένοι unvermerkt von diesem ablöste und dem neu hinzugekommenen κατέχωμεν anschloß. Sollte diese Vermuthung das Richtige getroffen haben, so wird die Periode, so wie sie nun vorliegt, dennoch schließlich in der von Lün. angegebenen Weise zu gliedern sein.

An diese Ermahnung zum treuen Benutzen und Festhalten des uns dargebotenen Heils schließt sich nun (Vs. 26—31) unter Hervorhebung des entsetzlichen Unheils, das uns daraus erwachsen würde, eine Warnung vor dem Abfall von Christo an. Wie jene Ermahnung eine von der dogmatischen Belehrung des voranstehenden Abschnittes prägnirte Erneuerung der schon in 4, 14—16 gegebenen ist, so steht diese Warnung in gleichem Verhältniß (vgl. Vs. 29) zu der schon in 6, 4—8 gegebenen.

Vs. 26—31: *Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία,* 27 *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ*

πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους. 28 *ἀθετήσας τις νόμον Μωυσέως χωρὶς οἰκτιρμῶν ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει·* 29 *πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας;* 30 *οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος, καὶ πάλιν Κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ.* 31 *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος.*

26 Denn wenn wir freiwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so ist nicht mehr für Sünden noch übrig ein Opfer, 27 sondern furchtbare Gerichtserwartung und eines Feuers Grimm, welches fressen wird die Widerwärtigen. 28 Hat Einer das Gesetz Mosis gebrochen, so stirbt er ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen hin: 29 einer um wieviel, meint ihr, ärgeren Strafe wird Der werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten hat, und das Blut der Stiftung für unrein geachtet, in welchem er geheiligt worden, und den Geist der Gnade geschmähet? 30 Denn wir kennen Den, der gesprochen: „Mein ist die Rache, Ich werde vergelten, spricht der Herr," — und wiederum: „Richten wird der Herr sein Volk." 31 Schrecklich ist's zu fallen in die Hände des lebendigen Gottes.

Vs. 26. Veranlaßt in dem Gedankenconnex des Verf. scheint diese wiederholte Warnung allerdings durch das ἐγκαταλείποντες in Vs. 25, insofern die Vernachlässigung oder Vermeidung christlicher Gemeinschaftspflege das erste Symptom beginnender Gleichgültigkeit gegen das Christenthum selbst ist, und, wenn sie habituell wird, leicht zu einem solchen Gemüthszustande führen kann, wie er in Vs. 26—29 beschrieben wird. Doch darf man das γάρ, mit welchem die neue Periode eingeführt wird, nicht als bloß der Begründung des μὴ ἐγκαταλείποντες dienend ansehen wollen, weil dabei das doch unendlich weiter greifende ἑκουσίως ἁμαρτάνειν als damit zusammenfallend erscheinen würde. Vielmehr haben wir die Begründung, welche die neue Periode bringt, auf die Gesammtheit der in Vs. 19—25 enthaltenen Mahnungen zu beziehen, und somit die Unterlassung der dort durch das προσερχώμεθα, κατέχωμεν und κατανοῶμεν bezeichneten Christenpflichten, die wenn sie nicht bloß eine momentane, sondern eine beharrlich andauernde ist, als Abfall vom Christenthum zu bezeichnen sein wird, als das **erste**, aus dem Zusammenhange mit dem Vorigen schon sich ergebende, Merkmal jener Entartung anzusehen, die der Verf. im Allgemeinen als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν charakterisirt, und dann nach ihrem Wesen und ihren Folgen noch weiter beschreibt. — ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν]. Die Uebersetzung des ἑκουσίως durch (Lün.): „vorsätzlich" oder (Del.) „muthwillig" ist, wie sich aus

der Betrachtung der noch weiter angegebenen Merkmale ergeben wird, irreführend. Das Wort heißt weiter nichts als: „freiwillig", und dabei haben wir vorläufig stehen zu bleiben. Zur möglichst vollständigen Ermittelung der charakteristischen Merkmale solchen Sündigens haben wir aber nicht auf unsere Stelle selbst uns zu beschränken, sondern auch die analoge Warnung in C. 6, 4—6 herbeizuziehen. Beide Stellen stehen nämlich in einem beiderseitig sich ergänzenden und erläuternden Verhältniß zu einander, indem einzelne Züge des Bildes, welche hier bloß summarisch andeutend gehalten sind, dort zu ausführlicherer Darstellung gelangt sind, und umgekehrt. Dort aber entspricht unserm ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες ein παραπεσόντες, womit das Heraus- oder Abgefallensein vom Christenthum gemeint ist. Es ist also, was sich uns auch schon aus dem Zusammenhange unserer Stelle mit der voranstehenden (Vs. 19—25) ergeben hat, und noch weiter sich in Vs. 29 bestätigen wird, der vorangegangene Abfall von Christo als Voraussetzung und Basis des hier gemeinten Sündigens anzusehen. Del. hat Recht, wenn er seine Auslegung mit den Worten beginnt: „Was hier mit ἁμαρτάνειν gemeint ist, ist dasselbe, was sonst bestimmter mit παραπεσεῖν 6, 6 und ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ 3, 12 bezeichnet wird;" — aber vollständig irreführend ist, was er dann noch hinzufügt: „Es ist also die Sünde des Abfalls gemeint . . . Diese Grundsünde begeht derjenige ἑκουσίως, welcher, nachdem er vom Judenthum Christ geworden ist, sich dem christlichen Gottesdienst und Gemeindeleben entzieht, und wieder mit der antichristlichen Synagoge gemeinschaftliche Sache macht." Wäre dem so, dann hätte Del. selbst unser ἁμαρτάνειν nicht mit παραπεσεῖν und ἀποστῆναι, sondern vielmehr mit παραπίπτειν und ἀφιστάναι identificiren müssen; dann hätte auch der Verf. nicht ἁμαρτανόντων, sondern vielmehr nothwendig ἁμαρτησάντων, oder wenn zugleich „das Merkmal der Dauer" des Abfalls ausgedrückt werden sollte, ἡμαρτηκότων sagen müssen. Das Präsens drückt also nicht die einmalige und abgeschlossene That des Abfalls selbst aus, sondern vielmehr ein fortwährendes Sündigen auf der Grundlage dieses Abfalls, ein durch diesen Abfall bestimmtes habituelles Sündigen; und die unvergleichliche Verdammungswürdigkeit dieses Sündigens ist nicht durch die absonderliche Grellheit desselben an sich, sondern durch den specifischen Charakter bedingt, den es dadurch erhält, daß es in dem Zustande eines solchen Abgefallenseins begangen wird. Es ist (nach 3, 12) die ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος sich manifestirende καρδία πονηρὰ ἀπιστίας, und nach 6, 6 die Unmöglichkeit des ἀνακαινίζεσθαι εἰς μετάνοιαν nach solchem παραπεσεῖν, die es so verdammungswürdig macht. — μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας]. Selbstverständlich ist die christliche, im Evangelium geoffenbarte Heilserkenntniß gemeint. Unter dem ἑκουσίως ἁμαρτάνειν ist also ein Sündigen zu verstehen,

das im strafenden Lichte der christlichen Wahrheit geschieht; in welchem Lichte also auch der Sündigende sich dessen wohl bewußt ist, wie Gott nach den Lehren des Evangeliums das betreffende Sündigen ansieht, beurtheilt und verurtheilt. Und damit haben wir ein neues, das **zweite**, Merkmal des fraglichen Sündigens gewonnen. — Weiter handelt es sich aber bei dem λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν nicht um ein bloß intellectuelles Aufgenommenhaben der christlichen Wahrheit mit dem Verstande, sondern auch und zwar hauptsächlich um das innere Erfahren- und Erlebthaben der in ihr dargebotenen sühnenden und heiligenden Gotteskraft; denn das Aufnehmen der Heilswahrheit ist, eben wegen der in ihr waltenden Gotteskraft, niemals bloß Sache des Verstandes, sondern zugleich und vorerst des Herzens. Daß dies auch die Anschauung des Verf. sei, ergiebt sich mit Sicherheit aus der Parallelstelle in C. 6. Was er hier in summarischer Kürze durch λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν andeutet, das beschreibt er dort in Vs. 4. 5 ausführlicher und eingehender, indem er zu dem entsprechenden ἅπαξ φωτισθῆναι erläuternd noch das γεύσασθαι τῆς δωρεᾶς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθῆναι πνεύματος ἁγίου καὶ γεύσασθαι καλὸν θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος hinzufügt. Und darin stellt sich uns ein **drittes** wesentliches Merkmal des ἑκουσίως ἁμαρτάνειν heraus. — Weiter sagt dann der Verf. aus, daß für die ἁμαρτάνοντες, von denen er redet, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία], welchem in der Parallelstelle 6, 4 das ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν entspricht. Beides hat den vollständigen wissentlichen und freiwilligen Abfall vom Heil in Christo zur Voraussetzung. Für den von diesem Heile durch eigenen freien Willensact Abgefallenen, und n u r für ihn, giebt es kein Opfer mehr zur Sühnung seiner Sünden: eben weil es kein höheres Opfer für Sünden überhaupt giebt und geben kann, als das Opfer Christi, das Jener durch seinen Abfall von sich gestoßen, und, wie Vs. 29 sagt, für κοινόν erklärt hat. Das Fehlen des Artikels vor ἁμαρτιῶν zeigt an, daß es dabei sich nicht um irgendwelche bestimmte Sünden, sondern um Sünden überhaupt handelt. Für diejenigen, von welchen hier die Rede ist, giebt es gar kein Opfer mehr für Sünden überhaupt, weder für begangene noch zukünftige, weder für leichte noch für schwere, weder für unvorsätzliche oder unbewußte, noch für vorsätzliche oder bewußte. Und während für den bußfertigen und gläubigen Christen a l l e Sünden, auch die schwersten, sühnefähig, sind bei Jenen alle Sünden, auch die aus Schwachheit, Irrthum oder Uebereilung begangenen unsühnbar, weil sie mit dem einigen und allein sühnekräftigen Opfer Christi nichts mehr zu thun haben wollen. Und somit ergiebt sich als **viertes** unterscheidendes Merkmal des betreffenden Sündigens, daß es sich dabei nicht um besonders schwere Einzelsünden handelt, nicht um ein Sündigen, das an sich und unter allen Umständen schon den Stempel der

Unsühnbarkeit an sich trägt, sondern um ein solches, dem dieser Stempel erst durch den sittlich-religiösen Zustand, in welchem die Sündigenden sich seit ihrem Abfall befinden, aufgeprägt wird. Wer mit seinem innern Geistesleben noch im Christenthum wurzelt, und deshalb noch zu erneuerter Buße fähig ist, kann ganz dieselbe Einzelsünde begehen, wie der aus demselben Entwurzelte, — und doch Jener noch Vergebung derselben durch das Sühnblut Christi erlangen, während für diesen des Verf. οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία gilt.

Vs. 27 bringt die positive Ergänzung zu dem letzten negativ gehaltenen Satze: „Kein Opfer mehr ist übrig für die ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες, — wohl aber bleibt ihnen statt dessen ein Doppeltes, nämlich 1) φοβερά τις ἐκδοχὴ κρίσεως, und 2) ein πυρὸς ζῆλος κ. τ. λ. Jenes sagt aus, was sie schon jetzt als Frucht ihres Abfalls empfinden; dieses, was sie dereinst dafür ernten werden. Durch das dem φοβερά beigefügte τις wird die Furchtbarkeit dieses Wartens als eine sonst ungekannte, also nicht ihres Gleichen habende, hervorgehoben. Κρίσις bezeichnet auch hier wieder wie in 9, 27 nicht das Gericht, sofern es durch einen besondern Urtheilsspruch des Richters vollzogen wird, sondern die Entscheidung und den Ausgang, den der sündige Zustand des also Sündigenden aus sich selbst herausnehmen wird und muß. Das Fehlen des Artikels ist bedeutungsvoll: Den Gedanken, daß ihr Zustand nach dem Tode zu einer Krisis kommen werde und müsse, können auch sie nicht fern von sich halten, so gern sie auch die κρίσις, die das Evangelium ihnen in Aussicht stellt, bezweifeln oder leugnen möchten. — καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος]. Πῦρ ist wie häufig im A. u. N. T. bildliche Bezeichnung des göttlichen Zornes, vgl. C. 12, 29. — Durch das Epitheton μέλλων wird auf die ἡμέρα in Vs. 25 hingewiesen, an welcher das lange zurückgehaltene, und daher um so gewaltiger hervorbrechende Zornesfeuer Gottes, der mit seiner Gnade nicht spotten läßt, sein Werk an ihnen ausrichten wird. Der Verf. hat dabei Jes. 26, 11 im Auge. — τοὺς ὑπεναντίους], sc. Gottes, oder Christi, oder der christlichen Wahrheit.

Vs. 28. Wesentlich dieselbe Schlußfolgerung a minore ad majus hatten wir schon in C. 2, 2. 3, vgl. auch 12, 25. — ἀθετήσας], für ungültig, nichtig und nicht verbindlich erklärend, vgl. ἀθέτησις in 7, 18 u. 9, 26. Jede selbstbewußte Sünde ist eine thatsächliche Beseitigung oder Nichtigkeitserklärung des betreffenden Gebotes oder Verbotes. Da hier aber nicht eine einzelne ἐντολή, sondern der νόμος Μωυσέως nach seiner Solidarität als Object des ἀθετεῖν genannt ist, so werden wir hier an eine Sünde zu denken haben, durch welche das ganze Gesetz auf einmal für beseitigt erklärt wird; und eine solche ist nur der Abfall, wo mit dem Gotte, der das Gesetz durch Mosen gegeben, auch das Gesetz

eo ipso beseitigt wird. Dies bestätigt sich auch aus dem Gegensatze in Vs. 29, demzufolge eine Sünde gemeint sein muß, die auf dem Boden des alten Bundes der entspricht, welche auf N.-Tl. Boden in gänzlicher Lossagung von dem uns in Christo dargebotenen Heil sich äußert. Auf dieselbe Deutung führt weiter aber auch der Zusatz: ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν], durch welchen es außer Zweifel gesetzt ist, daß der Verf. dabei Deut. 17, 2—7 im Auge hatte, wonach ein durch zwei oder drei Zeugen des Götzendienstes Ueberführter rücksichtslos mit dem Tode bestraft werden soll.

Vs. 29. — πόσῳ χείρονος τιμωρίας]. Die Todesstrafe ist die höchste und schwerste, welche in diesem Leben dem Uebelthäter zugefügt werden kann. Eine Steigerung derselben kann daher nicht mehr seine diesseitige, sondern nur noch seine jenseitige Existenz treffen. — δοκεῖτε]. Um wie viel schwerer die einen Solchen treffende Strafe wird sein müssen, mögen die Leser selbst beurtheilen. — ἀξιωθήσεται], sc. von Gott. — ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας], ein auch in seiner möglichst milden Ausdeutung noch entsetzliches Bild. Um so mehr presse man es aber auch nicht über Gebühr. Das Bild ist nämlich nicht hergenommen von der brutalen Mißhandlung einer Person mit Fußtritten, sondern wie das epexegetische καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κ. τ. λ. zeigt, von der Gleichgültigkeit, mit welcher man auf eine verächtliche, nichtsnutzige Sache tritt. Den Sohn Gottes als eine solche ansehen und behandeln, ist der Sinn des harten Ausdrucks. — καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης], sc. das Blut Christi, durch welches das Vermächtniß des Heils versiegelt (9, 15—17) und der Bund des Heils gestiftet ist (10, 14—18). — κοινὸν ἡγησάμενος] = für gemein geachtet. Christi Blut ist als Sühnblut ein heiliges; die aber von Christo abgefallen sind, haben es dadurch für gemeines, profanes Blut erklärt, das ebenso werth- und wirkungslos sei, wie alles andere Blut. Doch hat κοινός im hellenistischen und N.-Tl. Sprachgebrauch auch die Bedeutung „unrein" 1 Makk. 1, 50. 65; Mark. 7, 2; Act. 10, 14. 28; 11, 8; Röm. 14, 14. Ziehen wir diese Bedeutung herbei, so hat der Verf. sagen wollen, daß der Abgefallene durch seinen Abfall und sein Verharren in demselben das Blut Christi für das Blut nicht bloß eines gewöhnlichen Menschen, sondern eines mit Fug und Recht gekreuzigten Missethäters erkläre. Dies ist vorzuziehen nicht bloß, weil es stärker, und deshalb den übrigen Aussagen angemessener ist, sondern auch hauptsächlich, weil es dem ἀνασταυροῦντες καὶ παραδειγματίζοντες der Parallelstelle (6, 6) entspricht. — ἐν ᾧ ἡγιάσθη], durch welches er doch geheiligt worden ist, d. h. dessen heiligende Kraft er früher an sich selbst erfahren hat (6, 4. 5). — καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος]. So heißt der h. Geist, insofern er der Vermittler der Gnade Gottes in Christo ist, dessen der Abgefallene

nach 6, 4 theilhaftig geworden war. — ἐνυβρίσας], schmähend, lästernd, indem er die von den Christen gepriesenen Wirkungen des h. Geistes für pure Einbildung oder gar für Lug und Trug erklärt. — Daß der Verf. hier, wie in C. 6, von demselben Genus der Sünde (wenn auch einer andern Species dieses Genus) redet, welches Christus in Matth. 12 als βλασφημία τοῦ πνεύματος bezeichnet, haben wir schon bei C. 6 erkannt. In unserm τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας haben wir nun auch eine Annäherung an denselben generellen Ausdruck, mit dem Christus selbst sie bezeichnet hat. — Uebrigens beziehen sich die drei Participia καταπατήσας, ἡγησάμενος u. ἐνυβρίσας, ebenso wie das ἁμαρτάνοντες in Vs. 26, nicht auf die Sünde des Abfalls an sich allein, sondern auf das ganze nachherige durch den Abfall bestimmte Verhalten der Abgefallenen. Sie sind aber nicht mehr präsentisch, sondern aoristisch gefaßt, und dadurch als ein Vergangenes und Abgeschlossenes vorgeführt, weil die durch sie bezeichnete Denk- und Handlungsweise zur Zeit des Gerichtes, von welcher das Hauptverbum ἀξιωθήσεται gilt, schon als ein Vergangenes vorliegt. Uebrigens ergiebt sich aus der Charakteristik dieses Verses als **fünftes** Merkmal des ἑκουσίως ἁμαρτάνειν ein solcher Herzenszustand, in welchem der Mensch nicht bloß gleichgültig gegen die Person des Erlösers und die Segnungen des Christenthums geworden, sondern auch zu bewußter und entschiedener Feindschaft gegen dieselben fortgeschritten ist.

Wenden wir uns nun auf Grund der im Vorigen gewonnenen Ergebnisse zu einer nähern Begriffsbestimmung unseres ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν. Ἁμαρτάνοντες sind alle Menschen: Heiden, Juden und Christen, — aber Diejenigen, deren Sündigen die oben entwickelten Merkmale an sich trägt, bezeichnet der Verf. als ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες. Hätte er damit, wie Lün. meint, ganz einfach „das Gegenbild der ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι in 5, 2" aufstellen wollen, so würde er einen in seinen Consequenzen wahrhaft grundstürzenden, die ganze christliche Soteriologie vernichtenden Lehrsatz ausgesprochen haben. Denn es würde unabweisbar daraus folgen, daß auch im N. T. nur die ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι, d. h. bloß die aus Unwissenheit und Irrthum Fehlenden, bei Gott Vergebung um Christi willen finden könnten; Alle aber, die eine bewußte und absichtliche Sünde begangen haben rettungslos dem Gerichte der ewigen Verdammniß anheimfallen müßten; — während es doch vielmehr die übereinstimmende Lehre oder doch Lehrvoraussetzung aller Apostel ist, daß alle Sünden, selbst die schwersten, der Sühnung durch das Blut Christi fähig seien, so lange der Mensch noch willig und im Stande ist, mittelst Buße und Glauben sich die Sühnkraft desselben anzueignen, und daß umgekehrt, wo die beharrliche Unwilligkeit oder gänzliche Unfähigkeit zur Buße vorliegt, auch Unwissenheits- und Irrthumssünden ungesühnt bleiben. Auch unser Verf., so oft und so eingehend er auch von dem Sühnwerke Christi redet, nennt als dessen Object stets und ausnahmslos d i e S ü n d e n oder die S ü n d e s c h l e c h t h i n (1, 3; 2, 17; 9, 26. 28; 10, 12. 17 f. 26 *c.) ohne alle Beschränkung und Unterscheidung. Und wenn er in unserer Stelle allerdings von einem Sündigen spricht, dem das Opfer Christi nicht mehr zu Gute kommen könne, so zeigt die Parallelstelle C. 6, 4—6, daß er nicht in dem Sündigen an sich, sondern nur in dem besondern Herzenszustande der Bußunfertigkeit und Bußunfähigkeit des Sündigenden den Grund der Unsühnbarkeit desselben erkennt. Und eben darum nannten wir

es irreführend, unser ἑκουσίως durch „muthwillig" oder „vorsätzlich" zu übersetzen, denn auch dadurch würde wiederum die Sühnbarkeit oder Unsühnbarkeit des Gesündigthabens nach der größern oder geringern Schwere der Sünden an sich, nicht aber, was allein in Betracht kommt, nach der Buß- und Glaubensfähigkeit oder -Unfähigkeit des Sünders bemessen sein. Freilich gilt für den A.-Tl. Cultus im Allgemeinen die Regel (Num. 15, 27—31), daß nur bei den in Verirrung (בִּשְׁגָגָה, LXX: ἀκουσίως) begangenen Sünden eine Sühnung durch Thieropferblut zulässig sein, dagegen die „mit erhobener Hand" (בְּיָד רָמָה, LXX: ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας, d. h. mit bewußter Auflehnung und in frevelhafter Empörung gegen Gottes Gebot und Willen) begangenen Sünden mit Ausrottung bestraft werden sollten†). Und davon handelt die auf A.-Tl. Boden sich bewegende Stelle 5, 2. Anders verhält es sich (bedingt durch die hier vollzogene Auflösung der Identität von Staat und Kirche, von Volks- und Religions- oder Cultusgemeinde) im N. T., wo auch die bewußte und vorsätzliche, ja selbst die nach bürgerlichem Rechte mit dem Tode zu bestrafende Sünde, unter der Bedingung von Buße und Glauben, noch der Sühnung durch das Blut Christi theilhaftig werden kann. Die Gegensätze von ἀκουσίως und ἑκουσίως ἁμαρτάνειν als Bezeichnung sühnfähigen und nicht sühnfähigen Sündigens hat der Verf. aus dem A. T. ins N. T. herübergenommen, — aber auf N.-Tl. Gebiete gewinnen dieselben, bedingt durch die verschiedenen Grundlagen eine andere Begrenzung, die eine nähere Charakteristik, insonderheit des letztern, fordern, wie eine solche deshalb auch hier, ebenso wie bei C. 6 gegeben ist.

Ἑκουσίως ἁμαρτάνειν heißt „freiwillig sündigen", und das bedeutet in dem vorliegenden Zusammenhange nicht mehr und nicht weniger als: die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, die an sich eine unfreiwillige (angeborene) ist, dadurch zur freiwilligen machen, daß man die dargebotenen Mittel zu ihrer Ueberwindung und Unschädlichmachung durch Sühnung und Heiligung (mittelst des Blutes Christi und des Geistes der Gnade Vs. 29), obwohl man deren Natur und Wirksamkeit aus eigener, früherer Erfahrung kennt, dennoch verschmäht und verachtet; also lieber in ungeheiligtem Wesen und ungesühntem (so wie unter solchen Umständen auch unsühnbarem) Sündigen verharren will, — obwohl man dessen nothwendigen Ausgang in Gericht und Verdammniß aus früherer Erleuchtung durch das Wort und den Geist Gottes kennt, — als daß man sich den unbequemen Forderungen der Selbstverleugnung in Buße und Glauben, welche Bedingung der Sühnung und Heiligung sind, füge. Und solch ein Sündigen kann ebenso wohl und ebenso treffend ein freiwilliges genannt werden, wie man es als ein freiwilliges Kranksein bezeichnen kann, wenn man

†) Doch erkennt auch das Gesetz zwischen diesen beiden Kategorien in der Mitte liegende Sünden an. Grober Diebstahl z. B. ist gewiß nicht eine Unwissenheits- oder Irrthumssünde, sondern eine bewußte und absichtliche, — aber doch auch nicht eine בְּיָד רָמָה begangene, denn sie wird nicht mit Ausrottung, sondern, je nach Umständen, mit der Nöthigung zu zwei-, vier- oder fünffacher Wiedererstattung bestraft (Ex. 21, 37; 22, 1ff.). Ebenso wenig kann die Vorenthaltung gestohlenen, anvertrauten oder gefundenen Eigenthums sogar mit eidlicher Ableugnung desselben in die Kategorie der unwissentlichen oder unabsichtlichen Sünden gebracht werden, und doch sind solche Sünden bei späterem freiwilligem Geständniß und nach Wiedererstattung mit Zulegung eines Fünftels des Werthes der Opfersühne fähig erachtet (Lev. 5, 20—26). Dasselbe gilt von der Schwächung der leibeigenen Magd eines Andern, wobei nach erduldeter polizeilicher Züchtigung der Schuldige sich noch einer Opfersühne zu unterziehen hat (Lev. 19, 20—22). Vgl. das Nähere über diese Verhältnisse in meinem A.-Tl. Opfercultus §. 89—92.

die sicher heilende Arznei, die man als solche schon früher an sich erprobt hat, verschmäht und verachtet, und lieber krank ist und bleibt, als durch den Gebrauch der Arznei nach der Vorschrift des Arztes Heilung und Gesundheit sich verschafft.

Vs. 30. Schriftbeweis, daß für Solche, wie Vs. 29 geschildert, die verdiente Strafe nicht ausbleiben könne. — οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα]. Wir kennen ihn sc. Gott, d. h. wir wissen, daß mit seinen Drohungen nicht zu scherzen ist. Daß das erste Citat: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος schließlich auf Deut. 32, 35 zurückgeht, kann keinen Zweifel unterliegen. Da es aber in der Wortfassung sowohl vom Original (לִי נָקָם וְשִׁלֵּם) wie von den LXX (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω) bedeutend abweicht, dagegen aber mit der Form, in welcher Paulus die Stelle vorführt (Röm. 12, 19) genau übereinstimmt, selbst bis auf das λέγει κύριος*), das im Deut. fehlt, so haben Bl. de W. u. A. gemeint, der Verf. habe das Citat nicht unmittelbar aus dem A. T., sondern aus dem Römerbr. entlehnt. Wahrscheinlicher ist aber Lün.'s Meinung, daß der Ausspruch in der Gestalt, wie er hier und bei Paulus vorliegt, zum Sprüchwort (?), oder wie ich lieber mit Del. sagen würde, daß er ein stereotyper Bestandtheil der Kirchensprache geworden sei. Del. selbst zieht aber die Entlehnung „aus Pauli Mund oder Schrift" vor. — Das zweite Citat: κρινεῖ κύριος**) τὸν λαὸν αὐτοῦ findet sich gleichlautend in Deut. 32, 36 u. Ps. 135, 14. An beiden Stellen ist aber das יָדִין des Originals nicht im Sinne richterlichen Strafens, sondern des Recht- verschaffens für sein Volk gemeint, weshalb auch Del. unserer Stelle den Sinn aufzwingen will: „Der Herr wird seiner Gemeinde Recht schaffen", — was aber ebensowohl sprach- wie zusammenhangswidrig ist, denn κρίνειν heißt nirgends: Recht verschaffen, sondern nur: richten, richterlich strafen, was offenbar hier auch der Zusammenhang fordert. Die Entgegnung aber, daß der Verf. die in Vs. 29 Geschilderten unmöglich als noch zum Volke Gottes gehörig habe bezeichnen können, muß als unbegründet zurückgewiesen werden, wenn man anerkennt, daß dem Christen durch die Taufe ein character indelebilis aufgeprägt wird, und daß der Verrath am eigenen Volke nicht die natürliche Zubehörigkeit zu diesem Volke aufhebt, wohl aber diese Zubehörigkeit die Strafwürdigkeit des Verrathes steigert.

Vs. 31. — ἐμπίπτειν εἰς χεῖρας θεοῦ kommt in einem Ausspruche Davids 2 Sam. 24, 14 vgl. Sir. 2, 18 als Ausdruck für ein mildes, nachsichtliches und schonendes Strafen vor, während

*) Diese Worte fehlen zwar bei א[1]. D[1]., einigen Minuskk. u. Uebersf., werden aber geschützt durch das überwiegende Zeugniß von א[4]. D[3]. E. K. L., vieler Minuskk., Syr. Philox. u. vieler Kvv.

**) So nach א[2]. A. D. E. K. etc., während die Rec. κύριος κρινεῖ liest. Bei D. E. Vulg. u. Theodoret findet sich: ὅτι κρινεῖ κύριος.

es hier offenbar die unvergleichliche Schrecklichkeit der Strafe charakterisiren soll. Es kommt eben darauf an, wer Der ist, der in Gottes Hände fällt: ob er demüthig und willig sich unter die strafende Hand Gottes beugt, oder widerwillig als Gottes beharrlicher Feind und Widersacher unter sie gebracht wird. — θεοῦ ζῶντος] vgl. zu 3, 12. —

Ebenso wie in K. 6, 9 ff. lenkt nun auch hier der Verf., nachdem er die Gefahr des Abfalls bis zu ihrem haarsträubenden Gipfel hin geschildert, begütigend und ermuthigend wieder ein, indem er eben so sehr zur Beschämung seiner Leser, wie zu ihrer Aufmunterung ihnen die Zeit der ersten werkthätigen und aufopferungswilligen Liebe ihres jungen Christenthums ins Gedächtniß zurückruft, und daran in Vs. 35 ff. die Ermahnung knüpft, die damals bewiesene Freudigkeit nicht zu verlieren, sondern auszuharren bis zu der nahe bevorstehenden Parusie.

Vs. 32—34: *Ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, 33 τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες. 34 καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε, καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν.*

32 Erinnert euch aber der frühern Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung einen großen Leidenskampf bestanden habt, 33 indem ihr theils durch Beschimpfungen und Trübsale zum Schauspiel wurdet, theils Genossen der also Wandelnden geworden seid. 34 Denn ihr habt sowohl den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Besitzthümer mit Freuden aufgenommen, wohl wissend, daß ihr für euch selbst hättet einen bessern Besitz und einen bleibenden.

Vs. 32. — φωτισθέντες] vgl. 6, 4, nach eurer Bekehrung zum Christenthum. — ἄθλησιν] im N. T. nur hier; doch findet sich das Verbum ἀθλέω in 2 Tim. 2, 5. Die Christen sind Athleten, dazu bestimmt und berufen, ihr ganzes Leben lang gegen die dem Reiche Gottes feindlichen Mächte zu kämpfen (Eph. 6, 10—17), und die dabei unausbleiblichen παθήματα zu erdulden. — πολλήν] vereinigt die Begriffe des Quantitativen und Qualitativen in sich. — ὑπεμείνατε] = standhaft ertragen.

Vs. 33. — τοῦτο μέν... τοῦτο δέ] im N. T. nur hier; häufig aber bei den Classikern, besonders bei Herodot. Ὀνειδισμοί sind die Kränkungen an der Ehre und dem guten Namen, θλίψεις dagegen die an Gut, Leib und Leben. — θεατριζόμενοι] vgl. 1 Kor. 4, 9, ein bloß im christlichen Sprachgebrauch ausgebildetes Wort mit dem Nebenbegriff des Wohlgefallens, welches die Welt an den den Christen um ihres Glaubens willen zugefügten Schmähungen und Trübsalen hat. — κοινωνοὶ γενηθέντες τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων] d. h. Derer, die unter Erduldung solcher Schmach und Leiden ihren Christenwandel ausrichten. Der

durch τοῦτο δέ ausgesprochene Gegensatz fordert die Beschränkung κοινωνοὶ γενηθέντες auf das Mitgefühl und die Mitleidenschaft (vgl. 1 Kor. 12, 26) an den Leiden der christlichen Brüder und Verwandten bei gleichzeitigem Verschontbleiben der eigenen Person. Die Gliederung durch τοῦτο μέν und τοῦτο δέ gestattet nur die Rückbeziehung des οὕτως auf θεατριζόμενοι, nicht auf ὑπεμείνατε in Vs. 32.

Vs. 34. — καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις*) συνεπαθήσατε] sc. durch Besuch, Zuspruch, Unterstützung, — entspricht Vs. 33 b, während der folgende Satztheil mit Vs. 33 a correspondirt. — καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων] sc. durch Geldstrafen und Güterconfiscation. — μετὰ χαρᾶς] mit der freudigen Gewißheit reicher Vergeltung im ewigen Leben (Matth. 19, 29; Mark. 10, 30). — γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς**) κρείττονα ὕπαρξιν***)] sc. die Erbschaft des ewigen Lebens. — καὶ μένουσαν], die durch Menschengewalt ihnen nicht genommen werden konnte (Matth. 6, 19. 20). — Wahrscheinlich hat der Verf. in Vs. 32—34 die neronische Christenverfolgung im Auge, vgl. Einl. §. 5, 9.

Vs. 35—39: *μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν.* 36 *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ὅτι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν,* 37 *ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον, Ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ·* 38 *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται· καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.* 39 *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.*

35 So werfet nun nicht weg eure Zuversicht, als welche großen Lohn hat; 36 denn Beharrlichkeit habt ihr nöthig, damit ihr als Solche, die den Willen Gottes gethan haben, die Verheißung davon traget; 37 denn noch eine kleine, kleine Weile, so „wird der Kommende da sein und nicht verziehen; 38 mein Gerechter aber aus Glauben

---

*) Die Rec. liest mit ℵ. D³. E. K. etc. τοῖς δεσμοῖς μου. Dennoch ist ohne Zweifel obige auf A. D¹. (B. C. sind hier defect), viele Minuskk., Ueberss. u. Kvv. gestützte L.-A. auch aus innern Gründen vorzuziehen. Aus δεσμίοις entstand wahrscheinlich durch Schreibversehen δεσμοῖς (so bei Orig., — und in der lat. Uebers. von D. E.: vinculis eorum), wobei dann der Zusatz μου von der Meinung aus, daß Paulus der Verf. sei, nahe lag.

**) Die Rec. hat mit sehr schwacher Bezeugung: ἐν ἑαυτοῖς, während nach ℵ. A. H. It. Vulg. ἑαυτούς zu lesen wäre. Obige L.-A. hat indeß nicht nur in D. E. K. L. vielen Minuskk. u. Kvv. eine stärkere Bezeugung, sondern aus ihr erklärt sich auch am leichtesten die Entstehung der beiden andern Lesarten.

***) Der bei ℵ. A. D¹. H. It. Vulg. Copt. Aeth. und bei Clem. Al. fehlende Zusatz der Rec.: ἐν οὐρανοῖς ist als erläuterndes Glossem anzusehen.

wird er leben; und wenn er zurückweicht, hat meine Seele kein Gefallen an ihm." 39 Unsere Sache ist aber nicht Zurückweichen zum Verderben, sondern Glauben zur Erhaltung der Seele.

Vs. 35. — μὴ ἀποβάλητε] sc. als etwas Nutz- und Werthloses. — τὴν παρρησίαν ὑμῶν] vgl. zu Vs. 19, die freudige Zuversicht auf die künftige herrliche Vergeltung, die ihr als μεγάλη μισθαποδοσία*) zugesagt ist, und die ihr schon jetzt kraft der Verheißung potentiell inne wohnt, daher das Präs. ἔχει.

Vs. 36. — ὑπομονῆς] ist als Hauptbegriff nachdrucksvoll vorangestellt. — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ] d. h. was Gott von jedem Christen fordert, nämlich Beharrlichkeit bis ans Ende. — ποιήσαντες] aoristisch, weil das Thun beim Eintreten der zukünftigen Vergeltung schon als abgeschlossene Handlung vorliegt. — κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν sc. das verheißene ewige Leben, vgl. zu 6, 15.

Vs. 37. Der Hinweis auf die Nähe der Parusie Christi (10, 25) hat ein zwiefaches Augenmerk: sowohl die Nothwendigkeit einer stetigen und ununterbrochenen, wie die Leichtigkeit der nur für so kurze Zeit aufrecht zu erhaltenden ὑπομονή. — μικρὸν ὅσον ὅσον], Jes. 26, 20 LXX, wörtlich: ein Kleines, wie sehr, wie sehr! d. h. ein ganz klein Weniges; hier von der Zeit gebraucht; μικρόν ist nicht (Bl.) Acc. auf die Frage: Wann? sondern (Lün.) Nom. und ἐστὶν dabei zu ergänzen. Die Worte von ἐρχόμενος an bis zu Ende des Vs. 38 sind Citat aus Habak. 2, 3. 4 nach den LXX. Im hebr. Original sind die entsprechenden Worte כִּי־בֹא יָבֹא לֹא יְאַחֵר von der Erfüllung des Gesichtes, in welchem dem Propheten das künftige Strafgericht über die Chaldäer gezeigt wurde, zu verstehen. Die LXX haben sich aber Gott oder den Messias als Subject des Kommens (zum Gericht über die Chaldäer) gedacht. Unser Verf. hat nun den Ausspruch des Propheten von seiner zeitgeschichtlichen Basis abgelöst und ihn auf die Parusie Christi bezogen. Und er thut damit dem Worte des Propheten keine Gewalt an, denn wie für alle Propheten, so fällt auch für Habakuk's Anschauung das Gericht über die feindliche Weltmacht, deren damaliger Repräsentant der Chaldäer war, mit der Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches zusammen, so daß der Prophet zugleich auch das schon im Auge hatte, was unser Verf. allein geltend macht. Daß er von sich aus vor ἐρχόμενος den bei den LXX fehlenden Artikel setzt, dient zu bestimmterer Hinweisung auf Christum als den Kommenden. Wie bei den Juden zur Zeit Christi (Matth. 11, 3; Luk. 7, 19) der Messias auf Grund solcher Stellen wie Ps. 40, 8; 118, 26; Sach. 9, 9; Mal. 3, 1; Dan.

*) Die Umstellung dieser Worte (Rec.: μισθ. μεγ.) stützt sich auf ℵ. A. D. E. H. etc. Clem. Al. Orig. Eus. It. Vulg. Copt. etc.

7, 13 geradezu ὁ ἐρχόμενος genannt wurde, so bezeichnen auch die N.-Tl. Schriftsteller häufig die Wiederkunft Christi κατ' ἐξ. als das Kommen desselben (z. B. Matth. 16, 27. 28; Joh. 21, 22. 23; Act. 1, 11; 1 Kor. 11, 26). Doch ist es schief und irrig, wenn Lün. darin eine von der A.-Tl. divergirende Terminologie finden will, indem dort (im A. T.) „das erste Erscheinen des Messias auf Erden gemeint" sei. Denn das A. T. weiß noch nichts von einem zweimaligen Erscheinen Christi auf Erden; vielmehr fällt ihm dasselbe noch in Eins zusammen. Was es aber als den Zweck dieses einen Kommens Christi angiebt, nämlich die Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches, gehört nach N.-Tl. Anschauung nicht der ersten, sondern gerade der zweiten Zukunft Christi an.

Vs. 38. Der Verf. stellt das zweite Glied des LXX-Textes: ὁ δὲ δίκαιος κ. τ. λ. voran, wahrscheinlich absichtlich, um das Mißverständniß, als ob ὁ ἐρχόμενος auch als Subject zu ἐὰν ὑποστείληται anzusehen sei, von vornherein abzuschneiden. — ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται]. Das μου*) ist auf den beim Propheten Redenden, also auf Gott, nicht auf Christum zu beziehen; im hebr. Original fehlt es. Der Begriff des δίκαιος bestimmt sich hier aus dem Zusammenhange als identisch mit dem ποιήσας τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Vs. 36). An die paulinische Glaubensgerechtigkeit ist daher hier nicht zu denken, wie denn auch δίκαιος nicht mit ἐκ πίστεως, sondern mit ζήσεται zu verbinden, und Letzteres als der Boden zu fassen ist, aus welchem das ζήσεται hervorwächst (ebenso auch Röm. 1, 17 und Gal. 3, 11). Es soll in der Originalstelle wie in dem Citate nicht angegeben werden, wodurch man gerecht wird, sondern vielmehr, wodurch der Gerechte zum Leben gelangt. Der Begriff, welchen der Verf. hier und allenthalben mit dem Worte πίστις verbindet, nämlich: das gläubige, treu ausharrende Vertrauen auf Gott und seine Verheißungen, trifft viel näher und unmittelbarer mit dem von Habakuk gebrauchten hebr. Worte אֱמוּנָה zusammen, als die paulinische Fassung der πίστις (vgl. zu 11, 7). — ζήσεται], emphatisch als Bezeichnung eines Lebens, das auch dann noch besteht, wenn das todbrohende Gericht hereinbricht, also das ewige Leben, bei Habakuk, wo ὁ δίκαιός μου das Volk Israel ist, dagegen dessen Fortbestand durch alle Völkergerichte Gottes hindurch. — καὶ ἐὰν ὑποστείληται] sc. ὁ δίκαιος, — wenn der Gerechte zurückweicht, statt kühn und zuversichtlich vorzudringen, d. h. im Sinne des Citators,

---

*) In den meisten Codd. der LXX steht dies μου hinter πίστεως, im Cod. Al. aber vor demselben. So auch in unserm Briefe bei א. A. H. etc. Arm. Vulg., Clem. Al., Theodoret u. A. Bei der sonstigen Uebereinstimmung der Citate unseres Verf. mit der Recension des Cod. Al. hat diese Stellung die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Die Rec. läßt es ganz weg.

wenn er aus dem lebendig machenden Christenthum wieder in das todte Gesetzeswerk geistentleerten Judenthums zurückfällt. — ἡ ψυχή μου] sc. θεοῦ. Im hebr. Original steht freilich etwas ganz Anderes, nämlich: „Siehe aufgebläht, nicht gerade (aufrichtig) ist seine (des Chaldäers) Seele in ihm". Wie die LXX zu dieser Uebersetzung gekommen seien, läßt sich nicht absehen.

Vs. 39. — ἡμεῖς δέ] d. h. ich und ihr, die wir noch in dem lebendigmachenden Glauben (Vs. 38) stehen. — οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς]. Die Verbindung des Verbs εἶναι mit dem Gen. ist echt griechischer Ausdruck wesentlicher Zubehörigkeit. — εἰς ἀπώλειαν], das aus dem Abfall vom Glauben resultirende ewige Verderben. — εἰς περιποίησιν ψυχῆς], Umschreibung des ζήσεται in Vs. 38. Die ψυχή ist Sitz und Träger des Lebens, und wird daher unzähligemal zur Bezeichnung des Lebens selbst, insonderheit auch des wahren geistlichen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott (Matth. 16, 26; Luk. 9, 56; 7, 33; Act. 15, 24; 1 Petr. 1, 9; Jak. 1, 21 u. ö.) gebraucht. So auch hier. Περιποιέω heißt: machen, daß etwas übrig bleibt, übrig lassen, erhalten, aus dem Verderben erretten. Auch das Medium wird so gebraucht, vgl. Luk. 17, 33: περιποιήσασθαι τὴν ψυχήν, u. Xen. Cyr. 4, 4, 10: περιποιήσασθαι τὰς ψυχάς. Der Begriff: erwerben, im gewöhnlichen Sprachgebrauch der vorherrschende, ist in der Zusammensetzung mit ψυχή nicht angemessen, oder wird es nur durch Zurückgehen auf die Grundbedeutung.

Vierter Theil des Briefes.

Cap. XI—XIII.

Der Verf. hat in 10, 39 die Zuversicht ausgesprochen, daß wie er selbst, so auch seine Leser zu denjenigen gehören, an denen ebenfalls die alte Wahrheit, daß der Gerechte kraft seines Glaubens leben solle, sich bewähren werde. Nun giebt er in 11, 1 eine Definition dieses Glaubens, und führt dann zu weiterer Erläuterung und Veranschaulichung der Natur und des Wesens, so wie der weltüberwindenden Macht dieses Glaubens eine lange Reihe von Glaubenshelden vor, die den Kampf des Glaubens glorreich gekämpft; — worauf er dann in 12, 1 mit der Ermahnung zur Nacheiferung dieser Vorbilder seine Schlußparänese eröffnet.

Erster oder lehrhafter Abschnitt.

Cap. XI.

Begriff und Wesen nebst erläuternden Beispielen des Glaubens.

Cap. XI, 1. 2: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. 2 ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.

1 Es ist aber Glaube Zuversicht dessen, das man hofft, Ueberzeugung von Thatsachen, die man nicht sieht, 2 denn als in solchem (stehend) sind bezeugt worden die Altvordern.

Vs. 1. Ἔστιν] ist Copula, πίστις Subject. Die Betonung der Copula durch Voranstellung hebt gleichsam betheuernd die Wirklichkeit und Thatsächlichkeit des Identitäts-Verhältnisses zwischen Prädicat und Subject hervor. Vgl. dieselbe Ausdrucksweise in Luk. 8, 11 u. 1 Tim. 6, 6. Πίστις] steht ohne Artikel, weil der Verf. den Begriff des Glaubens innerhalb der Heilsgeschichte überhaupt, mit Einschluß also auch seiner A.-Tl. Erscheinung, nicht den des christlichen Glaubens speciell definiren will. Denn da er des Glaubens Natur und Wesen an geschichtlichen Beispielen aus dem A. T. darthun will, so mußte seine Definition in dieser Allgemeinheit des Begriffs gehalten sein. — Ὑπόστασις] ist mit Luther (wie in 3, 14) durch Zuversicht, nicht mit Vulg. (wie in 1, 3) durch substantia zu übersetzen, denn man kann ja doch nicht sagen, daß der Glaube die Wesenheit der zu hoffenden Dinge sei, sondern nur daß er sie ergreife, vergegenwärtige und halte; wohl aber ist der Glaube nach der eigensten Anschauung des Verf., die seinen ganzen Brief beherrscht und die noch zuletzt in dem unmittelbar vorhergehenden Satze 10, 35—39, an welchen dieser erläuternd sich anschließt (vgl. auch zu 11, 7): die freudige Zuversicht und das unverrückbare Vertrauen auf die Zuverlässigkeit aller göttlichen Heilsverheißungen. — Πραγμάτων] ist nicht zu ἐλπιζομένων, sondern zu οὐ βλεπομένων zu ziehen. Grammatisch ist zwar auch Ersteres zulässig, aber der Satz würde dadurch nicht nur an „rhythmischem Ebenmaß" verlieren, sondern auch die Wortverbindung sachlich minder passend sein, denn πράγματα sind nach dem eigentlichen Begriff des Wortes Dinge, die schon zu wirklichen, historischen Facten geworden sind, was wohl von den οὐ βλεπόμενα, nicht aber von den ἐλπιζόμενα gelten kann. Unter Letzterm sind nämlich die erst durch die Verheißung verbürgten, aber noch nicht zur faktischen Verwirklichung gekommenen Thatsachen, unter Ersteren dagegen die zwar schon verwirklichten, aber dem Schauen des sinnlichen Auges sich entziehenden Thatsachen, als da sind auf

allgemein religiösem Boden: das Dasein Gottes, die göttliche Weltschöpfung, das Walten der göttlichen Vorsehung rc., und auf specifisch christlichem Gebiete: Christi Sitzen zur Rechten Gottes, sein hohepriesterliches Walten daselbst (vgl. zu 8, 2), die Wirksamkeit des h. Geistes (6, 4; 10, 29) u. dgl. m. zu verstehen. — ἔλεγχος] = Beweisführung, Ueberführung, Ueberzeugung, — hier aber nicht die Action des Ueberzeugens (Del., Riehm 703, Moll), sondern (Lün.): „dem Begriff des vorhergehenden ὑπόστασις entsprechend, das Resultat des ἐλέγχειν (1 Kor. 14, 24)", in ähnlicher Umsetzung des Begriffs, wie unser Verf. ἐπαγγελία = Verheißung vorherrschend als Bezeichnung der verheißenen Sache gebraucht.

Vs. 2. — ἐν ταύτῃ] sc. πίστει = in einem also beschaffenen Glauben; — ἐν πίστει ist nicht gleichbedeutend mit dem instrumentalen πίστει in Vs. 3. 4. 5. 7. 8 rc. noch auch = ob eam, oder: in Betreff desselben (de W., Thol.), oder: im Bereiche desselben (Del.), sondern: in demselben stehend, in qua fide constituti. — γὰρ] begründet die Richtigkeit der in Vs. 1 gegebenen Definition des Glaubens, durch den Hinweis darauf, daß der Glaube bei den πρεσβυτέροις sich wirklich als solcher dargestellt habe. — ἐμαρτυρήθησαν] sc. in der h. Schrift vgl. 2, 6; 7, 8. 17; 11, 5. 39. — οἱ πρεσβύτεροι]. Die Väter des Volkes im alten Bunde (wofür 1, 1: πατέρες) als die leuchtenden Vor- und Musterbilder des Glaubens.

Vs. 3: *Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.*

3 Mittelst Glaubens erkennen wir, daß bereitet sind die Welten durch Gottes Wort, so daß nicht aus sinnlich Wahrnehmbarem das Sichtbare geworden ist.

Πίστει] instrumental: kraft oder mittelst Glaubens. Die Erschaffung des Weltalls durch das Wort Gottes gehört zu den πράγματα οὐ βλεπόμενα, deren ἔλεγχος der Glaube ist. — νοοῦμεν] bezeichnet das innere Wahrnehmen mittelst des νοῦς, vgl. Röm. 1, 19 ff. — κατηρτίσθαι] = bereiten, mit dem Begriff des Fertig-, Vollendet-, Vollkommenmachens. — τοὺς αἰῶνας], wie in 1, 2. — ῥήματι θεοῦ]. Nicht das persönliche Wort Gottes, der Logos im johanneischen Sinne, sondern das schöpferische γενηθήτω (יְהִי) in Gen. 1, 3. 4 rc., als Ausdruck des schöpferischen Willens Gottes, ist gemeint. Die johann. Bezeichnung Christi als ὁ λόγος ist unserm Verf. fremd, er gebraucht dafür stets υἱὸς τ. θ. Wenn er aber in 1, 2 sagt: δι' οὗ (sc. υἱοῦ) ἐποίησεν (ὁ θεὸς) τοὺς αἰῶνας, so spricht er dort aus dem Bewußtsein specifisch christlicher Erkenntniß heraus, während er hier offenbar, in dem νοοῦμεν die Gläubigen des A. u. N. Bds. zusammenfassend, einem, beiden gemeinschaftlichen, Standpunkte gläubiger Erkenntniß Ausdruck giebt. — εἰς τὸ μὴ κ. τ. λ.] εἰς τὸ mit dem Inf. kann

sowohl den Erfolg (= so daß, vgl. z. B. Luk. 5, 17; Röm. 1, 20; 6, 12; 1 Kor. 8, 10; 11, 22), wie den Zweck (= auf daß, damit) ausdrücken. Bei der finalen Fassung ist hier aber kein irgend erträglicher Sinn herauszubringen†). Wir müssen daher mit Bl., de W. und den meisten Auslegern unser εἰς τὸ γεγονέναι eventuell fassen. Man übersetze nur ganz wörtlich: „Gott hat das Weltall bereitet in solch ein Gewordensein hinein“, um sich von der Zulässigkeit und Angemessenheit dieser Fassung im vorliegenden Falle zu überzeugen. — μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον*) γεγονέναι]. Viele ältere Ausleger, und unter den Neuern auch Ebr. deuten μὴ ἐκ φαινομένων durchaus sprachwidrig so, als ob ἐκ μὴ φαινομένων gesagt sei, was dann entweder heißen soll (nach Gen. 1. 2 LXX) aus einem zuvor von Gott geschaffenen unsichtbaren Urstoff, oder = ἐξ οὐκ ὄντων, aus Nichts. Doch ist das μή auch nicht unmittelbar mit dem Verbum (γεγονέναι) zu verbinden, vielmehr verneint es den Begriff ἐκ φαινομένων, und der also verneinte Begriff ist als Näherbestimmung des Verbs anzusehen. Vgl. Krüg. §. 67, 10, 4: „Wenn die Negation statt unmittelbar vor dem Nomen zu stehen vor dem Artikel oder der Präposition

---

†) Denn es ist nur Selbsttäuschung, wenn Del. sich überredet: „Die Welt ist durch Gottes Wort entstanden, um keine sinnliche Mittelursache zu haben“ sei ein „ganz passender Gedanke.“ Es wäre vielmehr nur eine nichtssagende Tautologie, und gleichwiegend der Aussage: Die Welt ist ohne sinnliche Mittelursache geschaffen, um keine sinnliche Mittelursache zu haben. Ebenso wenig kann Lün.'s Deutung: „auf daß nach dem Rathschlusse Gottes die Thatsache verhütet würde, daß aus φαινόμενα das βλεπόμενον hervorgegangen sei, mithin das Menschengeschlecht von Anfang an auf die Nothwendigkeit der πίστις verwiesen würde“ — irgend welchen Anspruch auf Zustimmung haben. Denn entweder sind die dabei gemeinten φαινόμενα, was der philosophische ebenso wie der populäre Sprachgebrauch allerdings fordert, mit dem βλεπόμενον identisch, und dann ist die ganze Deutung sinnlos, — oder man denkt sich dabei einen unsichtbaren Urstoff, aus welchem die Welten hätten geschaffen werden können (der als solcher aber freilich auch nicht φαινόμενα hätte genannt werden können). In diesem Falle hätte man entweder im Sinne vieler heidnischen Philosophen an ein ewiges, unerschaffenes Chaos zu denken, welches, obwohl vorhanden, Gott dennoch als Substrat der Weltschöpfung zu verwenden verschmäht oder verabscheut habe — eine auf biblischem Gebiete ohne Zweifel ganz unmögliche Voraussetzung — oder aber mit vielen jüdischen und christlichen Theologen (auf Grund von Gen. 1, 1. 2) an einen von Gott selbst, behufs späterer Ausbildung desselben zum geordneten und lebensvollen κόσμος, geschaffenen Urweltstoff, — dann könnte aber von einem „Verhüten“ in Lün.'s Sinn begreiflich nicht die Rede sein. Ebenso verkehrt ist Lün.'s „mithin“, denn das Menschengeschlecht würde ja, wenn Gott wirklich (in irgendwelchem Sinne) aus φαινόμενα die Welt erschaffen hätte, doch auch dann, weil ja kein Mensch als Zuschauer dabei gewesen, „von Anfang an auf die Nothwendigkeit der πίστις verwiesen“ sein.

*) So ist statt der lectio rec.: τὰ βλεπόμενα nach ℵ. A. D¹. etc. zu lesen. Letzteres ist bloße Conformation mit dem pluralischen Gegensatze: ἐκ φαινομένων. Es soll aber nicht das Weltall als eine Masse von Einzelerscheinungen, sondern als ein einheitlicher Gesammtcomplex vorgeführt werden.

eintritt, so ist dabei (wenn es nicht schon hinzugefügt ist) das Gegentheil hinzuzudenken z. B. bei οὐχ οἱ ἀδυνατώτατοι (Thuc.) ein ἀλλ' οἱ δυνατώτατοι" — also hier: μὴ ἐκ φαινομένων, ἀλλ' ἐξ οὐ φαινομένων oder positiv ausgedrückt: ἀλλ' ἐκ νοητῶν. In der alexandrinischen Religionsphilosophie, die unserm Verf. jedenfalls, auch wenn er nicht der Alexandriner Apollos gewesen sein sollte, bekannt und geläufig war, bezeichnet nämlich τὰ φαινόμενα die concrete, sinnlich wahrnehmbare Körperwelt, τὰ νοητά dagegen die abstracte Ideenwelt, namentlich die göttlichen Ideen, aus und nach welchen Gott die Welt geschaffen: die Schöpfung ist die Verkörperung dieser Ideenwelt, oder das Hervortreten derselben aus ihrer ewigen innergöttlichen ideellen Existenz in die außergöttliche phänomenelle Existenz durch das schöpferische Wort Gottes. Mit Recht bemerkt Del., daß gerade unserm Verf. die Anschauung von einer urbildlich himmlischen Welt als Typus der irdischen sehr geläufig sei. Denn wenn auch die kosmogonische Verwerthung dieser Anschauung, d. h. ihre Anwendung auf die Weltschöpfung, nur hier hervortritt (weil nur hier Anlaß dazu vorlag), so beherrscht doch ihre heilsgeschichtliche Verwerthung seine ganze Soteriologie. Alles Vorbildliche im A. T. sieht er als Schattenbilder himmlisch-idealer Urbilder, und Christi Menschwerdung, Heilsausrichtung und Heilsvollendung als die phänomenelle Verwirklichung derselben an (vgl. z. B. 4, 16; 6, 19. 20; 8, 5; 9, 8—11. 23. 24; 10, 1. 19—22; 11, 10. 16; 12, 22—24; 13, 14). Auch der Gebrauch des Wortes φαινομένα in diesem Zusammenhange, da dasselbe im alltäglichen Sprachgebrauch von βλεπόμενα nicht wesentlich verschieden ist, läßt sich nur erklären, wenn jenes ein bestimmt formulirter und begrenzter term. techn. war, der ebenso wie sein terminologischer Gegensatz: τὰ νοητά, bei allen Gebildeten seiner Zeit als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Was aber die Negation des Begriffes: ἐκ φαινομένων durch μή nicht durch οὐ betrifft, so findet diese Bevorzugung ihre hinreichende Erklärung in dem grammatisch fixirten Unterschiede (Krüg. §. 67, 1), daß „οὐ den Begriff aufhebt, μὴ dagegen ihn ablehnt oder zurückweist", oder mit andern Worten: „daß jenes die Realität des Vorgestellten, dieses die Geltung der Vorstellung aufhebt." Hätte der Verf. οὐ gebraucht, so würde er ganz einfach objectiv gesagt haben: Die Welt sei nicht aus einem phänomenellen Urstoffe geschaffen worden; — da er aber μή gebraucht, so stellt er diese Anschauung als die abzuweisende Meinung Anderer, nämlich vieler griechischen Philosophen, dar.

Nach der Begründung, die der Verf. seiner Definition des Glaubens in Vs. 2 gegeben, sollte man erwarten, daß er nun bei Vs. 3 sofort, wie er auch von Vs. 4 an thut, die alttestl. Glaubensmuster, in deren Leben seine Definition des Glaubens sich als richtig erwiesen hat, der Reihe nach vorführen werde. Dieser Erwartung kommt nun allerdings Vs. 3 befremdend in die Quere. Hätte der Verf. gesagt: Durch den Glauben erkannte Adam, daß das Weltall 2c., so würde Alles, wenigstens formal, in Ordnung sein,

und in Vs. 4 ff. sich die Vorführung Abels, Enoch's, Noah's 2c. ganz folgerecht anschließen. Aber es würde dann eine sachliche Inconvenienz eingetreten sein, nämlich zur Charakteristik des Glaubens Adams etwas beigebracht sein, was denselben gar nicht besonders charakterisirt, sondern dem Glauben Adams mit dem aller spätern Gläubigen bis auf diese Stunde gemein war. Der Verf. wollte offenbar die Reihe der A.-Tl. Glaubenshelden mit Adam, dem Erstgeschaffenen, beginnen. Da er aber keinen besonders markirten und ihm eigenthümlich angehörigen Charakterzug des Glaubens fand, so hob er diesen allgemeinen Zug hervor, der für Adams Glauben allerdings insofern wenigstens charakteristisch ist, als er der Erste war, der im Glauben die Schöpfung als ein Werk Gottes erkannte, — schloß aber, um den naheliegenden Einwand, daß diese Glaubensbethätigung Adams Glauben nicht besonders kennzeichne, abzuschneiden, lieber in sein νοοῦμεν Adam mit allen seinen gläubigen Nachkommen zusammen.

Vs. 4—6: *Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ. 5 πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ. 6 χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.*

4 Mittelst Glaubens brachte **Abel** ein vorzüglicheres Opfer als Kain Gott dar, durch welchen er bezeugt wurde, daß er ein Gerechter sei, indem über seinen Gaben Gott Zeugniß gab, und durch ihn redet er noch, nachdem er gestorben. 5 Mittelst Glaubens ward **Enoch** entrückt, nicht den Tod zu sehen, und ward nicht (mehr) gefunden, weil entrückt ihn hatte Gott; denn vor der Entrückung ist er bezeugt, Gott wohlgefallen zu haben. 6 Ohne Glauben aber ist es unmöglich wohlzugefallen; denn glauben muß der zu Gott Hinzutretende, daß er sei, und daß er den ihn Suchenden ein Vergelter werde.

Vs. 4. — Πίστει] ist instrumental zu fassen = mittelst Glaubens, und ist nachdrucksvoll vorangestellt. — πλείονα θυσίαν]. Πλείονα ist nicht unmittelbar mit πίστει zu verbinden = ein durch den Glauben besseres Opfer, sondern mit προσήνεγκεν: der Glaube trieb ihn, Opfer darzubringen, und weil der Glaube ihn dazu getrieben, war sein Opfer πλείων als Kain's Opfer, der das seinige ohne Glauben brachte. Ganz verkehrt ist es, wenn noch Del. den Grund oder wenigstens auch einen Grund der Bevorzugung von Abels Opfer darin findet, daß dasselbe ein blutiges, Sühne bezweckendes, und daher von einem tiefern religiösen Bedürfniß zeugendes gewesen sei. Denn die Idee der Sühne verbindet sich erst im mosaischen Gesetze mit dem Opfercultus, — bis dahin diente er bloß als Ausdruck für die Verpflichtung zur Selbsthingabe an Gott. Abel war ein Schäfer, erzählt die Urkunde, darum brachte er von den Erstlingen seiner Heerde dar; Kain ein Ackersmann, und darum

opferte er von den Früchten des Feldes. Auch macht die A.-Tl. Urkunde keinen solchen Unterschied zwischen beiden Opfern. Im Original heißen sie beide מִנְחָה = Gabe, und bei den LXX beide nach ungenauem Sprachgebrauch θυσία, was unser Verf. zwar unverändert herübernimmt, aber doch, um anzuzeigen, daß auch er darunter nicht ein Sühnopfer verstehe, im Folgenden δῶρον dafür setzt. Ebenso unbegründet ist Del.'s Unterscheidung: Kain opferte das Erste Beste, Abel das Erste und Beste. — δι' ἧς] ist nicht auf den Nebenbegriff θυσίαν, sondern auf den Hauptbegriff πίστει zu beziehen, auf welchen auch noch das δι' αὐτῆς am Schluß des Verses sich bezieht, vgl. auch das δι' ἧς in Vs. 7 und das noch näher zutreffende μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως in Vs. 39. Durch den Glauben, d. h. kraft oder vermöge desselben, wurde Abel bezeugt, gerecht zu sein: seinem Glauben verdankte er diese Bezeugung. — ἐμαρτυρήθη] sc. von Gott, wie der Verf. selbst im Folgenden erläutert. — εἶναι δίκαιος] nicht im paulinischen, sondern im A.-Tl. Sinne = fromm. — μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*)]. Ἐπί ist nicht = „in Bezug auf" (Lün.), sondern drückt die anschließende Folge (local und temporal) aus (Krüg. §. 68, 41, 3). Ohne Zweifel bezieht der Verf. diese Worte auf die Aussage der Genesis C. 4, 4, daß Gott Abels Opfer gnädiglich angesehen habe, wobei wahrscheinlich die Meinung ist, daß Gott es durch Feuer vom Himmel verzehren ließ, was auch von Aarons erstem Opfer berichtet wird (Lev. 9, 24). — καὶ δι' αὐτῆς] sc. πίστεως. — ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ**)]. Ἔτι heißt nicht: noch jetzt, sondern nur: noch, nachdem er gestorben, noch als Gestorbener, und λαλεῖ ist das veranschaulichende Praes. historicum. Nach 12, 24 kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Verf. hierbei Gen. 4, 10 im Auge hat. Daß Abels Blut zu Gott schrie, d. h. Gott zum strafenden Einschreiten gegen Kain bestimmte, war eine Folge des Glaubens, den Abel bewiesen hatte, dessen Wirkung also auch noch über sein irdisches Leben hinausreichte.

Nicht ohne Schwierigkeit ist die Nachweisung der in Vs. 1 aufgestellten Charaktermerkmale des Glaubens an dem, was der Verf. hier von Abel angeführt hat. Sie scheinen mir, für Abel und Enoch gemeinsam, in dem zu liegen, was Vs. 6 allerdings zunächst nur in Beziehung auf den Letztern sagt. Indem aber Vs. 6 an das anknüpft, was in Vs. 5 von Gottes Wohlgefallen

---

*) Lachm. schreibt nach א[1]. A. D[1]. etc.: τῷ θεῷ; aber der Gedanke, daß Abel auf den Opfergaben Gotte Zeugniß gegeben habe, ist sachlich und sprachlich verschroben, und würde zu dem ἐμαρτυρήθη einen unpassenden Gegensatz bilden. Es ist Abschreiberirrthum, veranlaßt durch das im ersten Satztheile des Verses stehende τῷ θεῷ.

**) Die Rec. liest mit sehr schwacher Bezeugung: λαλεῖται, was bei der Unanwendbarkeit einer medialen Fassung nur passivisch, aber ohne alle Berechtigung im Sprachgebrauche, = praedicatur, laudatur gefaßt werden könnte; — λαλεῖ stützt sich auf א. A. viele Minuskk., Ueberss. u. Kvv.

über Enoch gesagt ist, und auch in Vs. 4 von einer Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens auch über Abel die Rede ist, scheint die Geltendmachung des in Vs. 6 Gesagten für beide, Abel und Enoch, berechtigt. Auch Abels Glaube wird demnach als darin sich manifestirend zu denken sein: 1) daß derselbe als ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ihn von dem Dasein Gottes überzeugte, und 2) daß er als ὑπόστασις ἐλπιζομένων ihm die Zuversicht gab, daß Gott auch ihm ein Vergelter sein werde. Wie Enoch Letzteres erfahren hat durch seine Entrückung zu Gott, so Abel darin, daß er auch als Gestorbener noch redet und von Gott gehört wird.

Vs. 5. — πίστει Ἐνὼχ μετετέθη], nämlich aus der irdischen in eine überirdische Daseinssphäre, und zwar, wie das Folgende zeigt, ohne dazu durch den Tod hindurchzugehen, vgl. Gen. 5, 21 ff. — τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον] ist final: damit er ꝛc., nicht eventual: so daß er ꝛc. zu fassen, denn als Belohnung für sein Gott wohlgefälliges Leben geschah ihm also, daß ihm des Todes Bitterkeit erspart bliebe. — καὶ οὐχ ηὑρίσκετο*), διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός], wörtlich aus Gen. 5, 24 LXX genommen. Der Nachdruck liegt nicht auf ὁ θεός, sondern auf μετέθηκεν. — πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως**)] kann grammatisch sowohl zu μεμαρτύρηται (Bl., de W., Del.) wie zu εὐαρεστηκέναι gezogen werden. Da in Gen. 5 von einer Bezeugung des göttlichen Wohlgefallens an oder über Enoch vor seiner Entrückung nichts zu lesen ist, so möchte Ersteres vorzuziehen sein, um so mehr als in 10, 8. 9 und 10, 15. 16 eine analoge Ausdrucksweise vorliegt. Μεμαρτύρηται ist dann von der Schriftbezeugung (wie Vs. 2), und μετάθεσις von dem Bericht über die Entrückung zu verstehen, der in Gen. 5 erst auf jene folgt. — εὐαρεστηκέναι***) τῷ θεῷ]. So nach den LXX. Im hebr. steht: וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים = er wandelte mit Gott, als der Freund und gleichsam Gefährte Gottes.

Vs. 6. Beweis dafür, daß Enochs εὐαριστηκέναι τῷ θεῷ das πίστει zur nothwendigen Voraussetzung habe. — Die Aoriste εὐαρεστῆσαι und πιστεῦσαι sind zeitlos zu fassen, und daher im Deutschen durch das Präsens zu übersetzen. Es ist der s. g. Aor. gnomicus. Bei εὐαρεστῆσαι ist aus dem Vorigen τῷ θεῷ zu ergänzen — τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ]. Der Luther'schen Uebersetzung: „Wer zu Gott kommen will", scheint die irrige Beziehung des προσέρχεσθαι auf das Kommen zu Gott nach dem irdischen Leben (= in den Himmel kommen) zu Grunde zu liegen; es bezeichnet aber vielmehr jede Art des Gottesdienstes im Privat- und öffentlichen Cultus (7, 25; 10, 1). — ἐκζητεῖν = eifrig, mit aller Anstrengung seiner Kräfte suchen, ein erschöpfendes Suchen, so daß man nichts unversucht läßt, was zum Finden förderlich

---

*) So schreibt in der A.-Tl. Grundstelle der Cod. Al., und an unserer St. א. A. D. E., die Rec. dagegen: εὑρίσκετο.

**) Die Rec. fügt αὐτοῦ hinzu. Die Weglassung ist stärker beglaubigt durch א[1]. A. D[1]. etc. Vulg. It. Copt.

***) So schreiben A. K. L. etc. die Rec.: εὐηρεστηκέναι (mit א. D.).

erscheinen kann. Der durch γάρ angekündigte Beweis lautet in streng logischer Gedankenfolge: Um Gott zu gefallen, muß man ihm dienen, und um ihm mit ganzem und vollem Herzen zu dienen, muß man glauben, daß Gott existire, und daß sein Dienst nicht ein eitler und vergeblicher sei. Wie in diesen beiden Stücken sich die beiden oben in Vs. 1 angegebenen Merkmale des Glaubens wiederfinden, wurde schon oben bei Vs. 4 erläutert.

Vs. 7: *Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ, δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.*

7 Mittelst Glaubens bereitete **Noah** nach empfangener Offenbarung über die Dinge, die man noch nicht sah, vorsorglich die Arche zur Rettung seines Hauses, und durch ihn verurtheilte er die Welt, und wurde der glaubensgemäßen Gerechtigkeit Erbe.

Πίστει ist nicht mit dem Nebenbegriff χρηματισθείς, sondern mit dem Hauptbegriff εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν, und χρηματισθείς (vgl. zu 8, 5) mit περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων zusammenzufassen. Irrig beziehen die Ausleger τὰ μηδέπω βλεπόμενα auf die Sündfluth selbst. Denn dieser Ausdruck fordert ein schon Vorhandenes, zur Zeit aber von Denen, die es angeht, noch nicht Wahrgenommenes: es können also nur die gleich einer Gewitterwolke schon über den Häuptern des Menschengeschlechtes schwebenden göttlichen Gerichtsvorkehrungen zur Vertilgung desselben gemeint sein. Auch würde bei jener Auffassung eine Incongruenz mit der Definition des Glaubens in Vs. 1 hervortreten. Denn der Verf. will, wie der Ausdruck zeigt, offenbar Noah's Glauben an die empfangene Offenbarung unter den Gesichtspunkt des πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων stellen, der aber nicht Zukünftiges, sondern Gegenwärtiges zum Objecte hat, während das Verhalten des Glaubens zum Zukünftigen in dem ἐλπιζομένων ὑπόστασις charakterisirt ist. Hätte also der Verf. Noah's Glauben zu der zukünftigen, Alles vertilgenden Sündfluth selbst in Beziehung stellen wollen, so hätte er ihn als Zuversicht auf seine eigene Errettung aus dem allgemeinen Verderben beschreiben und unter den Gesichtspunkt der ἐλπιζομένων ὑπόστασις stellen müssen. Μηδέπω, nicht οὐδέπω, sagt aber der Verf. behufs Versubjectivirung des Nichtsehens. Die Nichtwahrnehmbarkeit war nicht eine absolute, sondern eine subjective, nur von Noah und seinen Zeitgenossen geltende. — εὐλαβηθείς] nur noch in Act. 23, 10. Der Begriff der Gottesfurcht, den das Subst. εὐλάβεια (5, 7; 12, 28) und das Adj. εὐλαβής (Luk. 2, 25; Act. 2, 5; 8, 2) angenommen, ist bei dem Verbum εὐλαβέομαι nirgends nachweisbar; und da hier der ursprüngliche Begriff der Vorsorglichkeit ganz am Platze ist, hat man sich auch auf diesen zu beschränken. — δι' ἧς] ist auf

πίστει (vgl. Vs. 4), nicht auf κιβωτόν zu beziehen, denn wenn auch füglich gesagt werden könnte, daß Noah durch den Bau der Arche die Welt verurtheilt habe (als durch eine thatsächliche und vergebliche Bußpredigt an sie) und durch denselben (als thatsächliche Bewährung seines Glaubens) Erbe der Gerechtigkeit geworden sei, so doch nicht durch die Arche selbst; der Verf. hätte dann, mit Rückbeziehung auf κατεσκεύασεν, vielmehr δι' οὗ sagen müssen. Durch seinen Glauben aber verurtheilte Noah die Welt, indem er glaubte, wo sie ungläubig blieb (vgl. Matth. 24, 27—30 und 2 Petr. 2, 5). — καὶ... ἐγένετο κληρονόμος] coordinirt sich viel natürlicher (als dessen Gegensatz) dem Relativsatze: δι' ἧς κατέκρινεν als dem Hauptsatze κατεσκεύασεν. Es ist gewiß eine Mißdeutung, wenn man mit Bengel u. A. an ein Erbtheil denkt, das von Abel auf Henoch und von Henoch auf Noah fortgeerbt sei, aber andererseits dürfen die Worte doch auch nicht mit Lün. zu einem bloßen „in Besitz gelangen" verallgemeinert werden; vielmehr ist der Begriff der Erbschaft d. h. des Erlangens kraft Kindschaftsrechtes festzuhalten, aber als Erblasser ist Gott zu denken, der die δικαιοσύνη κατὰ πίστιν allen Dreien zuerkannt und versiegelt hat, dem Abel durch Bezeugung seines Wohlgefallens über seinem Opfer, dem Enoch durch dessen Entrückung, dem Noah durch die σωτηρία τοῦ οἴκου αὐτοῦ. — τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης] d. h. einer Gerechtigkeit, die der Mensch dadurch erlangt, daß er sein ganzes Leben nach der Norm des Glaubens einrichtet, daß die beiden Momente, welche in Vs. 1 als das Wesen des Glaubens constituirend genannt sind, sein ganzes Denken, Wollen und Fühlen beseelen und beherrschen.

Das was unser Verf. ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη nennt, ist keineswegs ohne Weiteres als dasselbe anzusehen, was Paulus Röm. 10, 6 ἡ ἐκ πίστεως δικ. nennt. Und zwar liegt der Unterschied nicht sowohl darin, daß der Eine ἐκ πίστεως, der Andere aber κατὰ πίστιν sagt, — denn eine aus dem Glauben hervorgegangene Gerechtigkeit ist zugleich auch eine dem Glauben gemäße Gerechtigkeit —; er liegt vielmehr in der Verschiedenheit des Begriffs, welchen die beiden apostolischen Männer mit den Worten πίστις u. δικαιοσύνη verbinden. Bei Paulus ist πίστις das Ergreifen des dargebotenen gegenwärtigen Heils. Sein Glaubensbegriff ist einerseits enger, denn er umfaßt bloß den πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, nicht aber auch zugleich die ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων, die Paulus vom Glaubensbegriff isolirt und als ἐλπίς verselbständigt, während unser Verf. die ἐλπίς als ersten und wesentlichsten Bestandtheil des Glaubens ansieht. Andererseits ist aber auch der paulinische Glaubensbegriff umfassender und tiefer. Bei unserm Verf. constituirt die zuversichtliche Ueberzeugung von der Realität und Zuverlässigkeit seiner Objecte (sowohl der schon gegenwärtig dargestellten, als auch der erst bei der Parusie Christi darzustellenden) das eigentliche Wesen des Glaubens, obwohl nicht bloß als ein durch äußerliche Zeugnisse bedingtes Fürwahrhalten derselben, sondern zugleich und hauptsächlich als das Resultat innerer, durch eigenes Erfahren und Erleben ihrer Gotteskraft bedingter Nöthigung (6, 4. 5). Für Paulus ist dagegen das Ergriffenhaben und Wirkenlassen dieser Gotteskraft das eigentliche Wesen des Glaubens. Die zuversichtliche Ueberzeugung von ihrer Realität ist zwar ein nothwendiges

Postulat des Glaubens, ist Bedingung und Voraussetzung desselben, constituirt aber nicht sein eigentliches und eigenstes Wesen. Unser Verf. hält bei seiner Definition des Glaubens noch mehr an dem populären, allgemeinen Sprachgebrauche fest, Paulus hat dagegen das Wort fast gänzlich davon abgelöst.

Nicht minder verschieden ist die Fassung des Begriffes δικαιοσύνη bei Beiden. Im paulinischen Sinne gerecht ist, wer im Glauben das dargebotene Heil ergriffen, durch dasselbe Vergebung seiner Sünden erlangt, und dadurch die nothwendige Basis und Bedingung alles wahrhaft förderlichen Strebens nach Heiligung gewonnen hat. Auch hier also hat sich der Begriff der Gerechtigkeit fast gänzlich von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche emancipirt und der alten Form einen ganz neuen Inhalt gegeben. Unser Verf. hält dagegen noch mehr an dem A.=Tl. Begriff der Gerechtigkeit fest, demzufolge gerecht genannt wird, wer Gott sucht, wie Abel ihn durch sein Opfer (Vs. 4) und Enoch in seinem ganzen Wandel (Vs. 5) ihn suchte (Vs. 6), der Gottes Weisungen folgt, wie Noah es that (Vs. 7), mit einem Worte ὁ ποιήσας τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (10, 36 vgl. Vs. 38). Jedoch ist damit nicht die von Paulus verurtheilte Gerechtigkeit aus den Werken gemeint, die ohne Glauben an Christum die Seligkeit sich selbst verdienen zu können oder zu müssen wähnt, vielmehr umschließt dies ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ als seine erste und vornehmste Forderung auch dies, daß der Mensch den von Gott gewollten und für ihn gebahnten und eröffneten Heilsweg wandele, und die ihm auf demselben gebotenen Heilsmittel treulich benutze. Der Begriff der Gerechtigkeit deckt sich also bei unserm Verf. noch nahezu mit dem allgemeinern Begriff der Frömmigkeit. — Wenn er somit etwas Anderes πίστις, und etwas Anderes δικαιοσύνη nennt als Paulus, so folgt daraus aber noch keineswegs, daß er das, was Paulus πίστις und δικαιοσύνη, oder was er δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nennt, sachlich gar nicht kenne, und nicht als das anerkenne, was es sachlich für Paulus ist. Er benennt es nur nicht so. Daraus aber, wie er in C. 6, 4—6 den Abfall vom Glauben schildert, läßt sich mit unzweifelhafter Gewißheit abnehmen, daß auch er die Forderungen, welche der paulinische Glaubensbegriff als Bedingung des Heilsbesitzes an den Menschen stellt, in ihrem ganzen und vollen Umfange kenne und anerkenne. Und wenn ihm auch die Ausdrücke δικαιοῦν, δικαίωσις und δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nicht geläufig sind, so zeigt doch seine ganze Doctrin vom Hohenpriesterthum Christi, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum ihm ebenso sehr wie dem Ap. Paulus Kern und Basis seiner Dogmatik sind. Vgl. noch die Erl. zu λόγος δικαιοσύνης in 5, 13.

Vs. 8—12: *Πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον, ὃν ἔμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται.* 9 *πίστει παρῴκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς·* 10 *ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.* 11 *πίστει καὶ αὐτὴ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἡγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον.* 12 *διὸ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐγενήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου, καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος.*

8 Mittelst Glaubens gehorchte **Abraham** als er berufen ward, auszuziehen an einen Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. 9 Mittelst Glaubens kam er

als Beisasse in das Land der Verheißung als ein fremdes, in Zelten
wohnend mit Isaak und Jakob, den Miterben derselbigen Verheißung,
10 denn er erwartete die Stadt, welche die Grundvesten hat, deren
Baukünstler und Werkmeister Gott ist. 11 Mittelst Glaubens bekam
auch **Sarah** selbst Kraft für Samenerguß und zwar wider Alterszeit,
weil sie den für treu erachtete, der die Verheißung gegeben. 12 Darum
sind auch von Einem, und dazu Abgestorbenem, geboren worden wie
die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand am Ufer des
Meeres, der zahllos ist.

Vs. 8. — Πίστει καλούμενος*) Ἀβραάμ]. Die Zwischenstellung des Particips ist ganz so wie bei Vs. 7. — Καλούμενος ist mit ἐξελθεῖν zu verbinden: Es ist der göttliche Ruf an Abraham in Gen. 12, 1 mit der daran sich anschließenden Verheißung in Gen. 12, 2 ff. gemeint. In dem Gehorsam gegen diesen Ruf und in dem Vertrauen auf diese Verheißung bewährte sich Abrahams Glaube als das, was er nach Vs. 1 sein soll, besonders nach seinem ersten dort angegebenen Merkmal. Wäre Paulus der Verf., so würde er gewiß nicht unterlassen haben, wie in Röm. 4, 1 ff. und Gal. 3, 6 ff. so auch hier, vor Allem Gen. 15, 6 (daß Gott dem Abraham seinen Glauben zur Gerechtigkeit angerechnet habe) herbeizuziehen. Die durch den Zusammenhang geforderte Beziehung des Ausdrucks auf die Berufung Abrahams — indem sonst das ὑπήκουσεν in der Luft schweben, und das ἐξελθεῖν in unlogischer Weise von ὑπήκουσεν abhängig gemacht werden müßte — läßt sich nur bei der Tilgung des Artikels festhalten, und es ist irrig, wenn Lün. meint, daß auch die L.-A. ὁ καλούμενος Ἀβρ. noch darauf bezogen werden könne, und zwischen beiden Ausdrucksweisen nur der Unterschied stattfinde, „daß mit dem Art. das καλεῖσθαι als historisches Factum bloß referirt, ohne Art. dagegen zugleich als Ursache des ὑπακούειν dargestellt werde(?)“. Ὁ καλούμενος Ἀβρ. kann (vgl. Luk. 1, 36; 6, 15; 8, 2; 19, 29 ꝛc.; Act. 1, 12. 23; 3, 11; 9, 11; 10, 1 ꝛc.; Offb. 1, 9; 12, 9 ꝛc.) nur heißen (wie die Vulg. übersetzt): qui vocatur Abraham, wobei dann auf die etymol. Bedeutung des Namens (= Vater der Menge, vgl. Gen. 17, 5: ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε) Gewicht zu legen wäre. Bildete eine solche Notiz den Eingang zu Vs. 12, so würde sie dort ebenso passend auftreten, wie sie hier völlig halt- und zwecklos wäre, und überdem auch unrichtig, da Abraham diesen Namen nicht schon bei der Einwanderung in Kanaan führte, sondern ihn erst 25 Jahre später erhielt. Die Entgegnung, daß bei unserer Auffassung statt des Präs. der Aor.

*) Lachm. schreibt nach A. D. It. Vulg. ὁ καλούμενος. Die innern Gründe (s. oben) sprechen aber zu gewaltig für die Richtigkeit der Lectio rec., die auch seitdem durch den Cod. Sin. eine weitere gewichtvolle Bestätigung erhalten hat.

(κλη϶είς) erwartet werden müsse, erledigt sich durch die Bemerkung, daß der Verf. die Gleichzeitigkeit des καλεῖν mit dem ὑπακούειν, d. h. den sofortigen, augenblicklichen Gehorsam gegen den göttlichen Ruf recht geflissentlich geltend machen wollte. — εἰς*) τόπον, ὃν ἔμελλεν**) κ. τ. λ.] sc. das Land Kanaan. — ποῦ] steht für ποῖ (wohin), um die Bewegung als eine zur Ruhe, zu ihrem Ziel gelangte zu bezeichnen, vgl. Krüg. §. 25, 10, 7 u. Win. §. 54, 7. — ἔρχεται]. Bei indirecter Frage setzt der Grieche auch nach histor. Temporr. gerne den Indic., wenn nach dem Sein oder der Beschaffenheit eines wirklichen und thatsächlichen Gegenstandes gefragt wird, vgl. Krüg. §. 54, 5, 2 u. Win. §. 41, b, 4.

Vs. 9. — παρῴκησεν εἰς***) γῆν]. Παροικεῖν heißt nebenan wohnen, dann auch als Fremdling oder Beisasse, d. h. ohne Bürger- und Besitzrechte in einem Lande wohnen; — als ein solches wird das Wohnen der Patriarchen in Kanaan oft charakterisirt vgl. Gen. 17, 8; 20, 1; 21, 23. 34; 23, 4; 24, 37; 26, 3; 28, 4 u. ö. Die Construction mit εἰς „nimmt in den Begriff des dauernden Wohnens den der vorhergehenden Uebersiedelung mit auf" (Lün.). — ἐν σκηναῖς κατοικήσας], das unstete Nomadenleben kennzeichnend im Gegensatz zu dem bequemern Wohnen in festen Häusern. Die aoristische Fassung des Partic. drückt nicht ein im Verhältniß zu dem Hauptverbum παρῴκησεν Vergangenheitliches, sondern ein mit demselben Gleichzeitiges aus, vgl. die Erl. zu προσενέγκας in 5, 7. — μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ] kann wegen der Construction des παρῴκησεν mit εἰς nicht füglich zu diesem (weil bei der Einwanderung Isaak und Jakob noch gar nicht geboren waren) sondern nur zu κατοικήσας gezogen werden. — τῶν συγκληρονόμων], so heißen sie, weil die dem Abraham gegebene Verheißung auch ihnen galt, und jedem von ihnen auch ausdrücklich wiederholt wurde.

Vs. 10. Angabe des innern Motivs für das im vor. V. beschriebene Verhalten Abrahams. — ἐξεδέχετο] kraft seines Glaubens, welcher ὑπόστασις ἐλπιζομένων ist. — τὴν τοὺς ϑεμελίους ἔχουσαν πόλιν]. Die mit Fundamenten versehene Stadt bildet zunächst einen Gegensatz zu dem derzeitigen Zeltewohnen Abrahams. Sie wird mit dem Artikel eingeführt als die eine, bestimmte Stadt, die ihres Gleichen nicht hat, die nicht bloß, wie jede Stadt ϑεμελίους hat, sondern τοὺς ϑεμελίους, d. h. die einzig und allein unter allen Städten das hat, was man in Wahrheit ϑεμελίους nennen kann, nämlich von Ewigkeit her gegründete, in alle Ewigkeit unzerstörbar bestehende Fundamente. Schon daraus ergiebt sich, daß der Verf. nicht das irdische, sondern nur das himmlische

---

*) So nach א¹. A. D¹. Die Rec. liest εἰς τὸν τόπον.

**) Nach A. D¹. K., die Rec. liest mit א ἤμελλεν; eine Form, die, neben der regelmäßigen, auch bei Classikern vorkommt, vgl. Pass. s. h. v.

***) Nach א. A. D². K. L. etc. Rec.: εἰς τὴν γῆν.

Jerusalem meinen könne, welches auch durch den folgenden Relativsatz: ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός] außer Zweifel gesetzt ist; vgl. dazu 8, 2: ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος οὐκ ἄνθρωπος. Τεχνίτης ist derjenige, der zu einem Bau die Kunst hergiebt, der den Entwurf des Bauplans macht, δημιουργός dagegen derjenige, der ihn zur Ausführung bringt; Gott ist hier beides zumal. Die Vorstellung von dem himmlischen Jerusalem, dessen schattenbildliche Repräsentation das irdische Jerusalem, ist nicht erst innerhalb des Christenthums entstanden, vielmehr fand die apostolische Zeit sie schon in der rabbinischen Theologie vor. Sie geht dort ohne Zweifel zurück auf Exod. 25, 40; 26, 30; 27, 8, wonach dem Moses das himmlische Urbild der Stiftshütte auf dem Berge gezeigt wurde, vgl. Hebr. 8, 5. Wurde nun die Stiftshütte als symbolische Repräsentation des Wohnens Gottes inmitten seines Volkes erkannt (Exod. 25, 8; 29, 45. 46), so war damit auch schon die Erwartung nahegelegt, daß mit der Erscheinung des Messias zur Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches statt des Abbildes das dem Mose gezeigte himmlische Urbild selbst eintreten werde. Nachdem nun an Stelle der Stiftshütte der Tempel getreten und Jerusalem die Stätte geworden, die Jahveh sich zu seinem Wohnen unter dem Volke erwählt hatte, nahm man auch die von der Idee des Tempels untrennbar gewordene Idee der heil. Stadt mit in die Anschauung des himmlischen Heiligthums auf, und lehrte, daß bei der Erscheinung des Messias mit demselben das himmlische Jerusalem sammt dem himmlischen Heiligthum sich vom Himmel herab auf die Erde niederlassen werde. Von den Juden ging dann diese Anschauung, jedoch mit dem Unterschiede (vgl. zu 10, 37), daß man ihre Erfüllung von der zweiten Zukunft Christi erwartete, zu den Christen über (vgl. Apok. 21, 2ff., 10ff.; 3, 12; Gal. 4, 26; Hebr. 11, 16; 12, 22; 13, 14). Wie es zu erklären sei, daß der Verf. schon den Abraham auf das himmlische Jerusalem warten läßt, wird unten bei Vs. 16 zur Erörterung gebracht werden.

Vs. 11. — Καὶ αὐτὴ Σάρρα]. Man übersetzt gewöhnlich: „Und selbst Sarah" und ergänzt dann entweder (Beng., Thol.): obwohl sie nicht Mann, sondern Frau war (?!), — oder (Schlicht., Schulz): obwohl sie unfruchtbar war, — oder (Bl., Lün.): obwohl sie früher nach Gen. 18, 12. 15 ungläubig sich gezeigt hatte; während Del. u. Alf. dem αὐτή jede Emphase absprechen, und es bloß dazu dienen lassen, eine gleiche Aussage auf ein zweites Object auszudehnen. Beides ist sprachwidrig. Denn bei den erstgenannten Auffassungen wird dem αὐτός die Bedeutung = sogar, die es nie hat, aufgezwungen, und bei der letztern hätte bloß καὶ Σάρρα gesagt werden müssen. Αὐτός bei einem mit dem Artikel versehenen Nomen oder einem nom. propr. will stets mit Nachdruck die Identität der betreffenden Person oder Sache, und weiter nichts,

hervorheben, vgl. Krüg. §. 50, 11, 15 u. §. 51, 5; so auch im N. T. Luk. 20, 42; 24, 15; Act. 8, 13 ꝛc. Αὐτὴ Σάρρα kann nur heißen: „Sarah selbst und keine Andere“, wobei der Verf. nur Gen. 16, 2 u. 17, 17—19 im Auge gehabt haben kann, wonach nicht nur Sarah, sondern auch Abraham anfangs der Meinung waren, daß nicht von Sarah, sondern von Hagar der Sohn der Verheißung geboren werden werde oder worden sei. — δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν]. Nachdem alle alten Uebersetzer und Ausleger diesen Ausdruck von der wunderbaren Befähigung der nach Gen. 18, 11 wegen ihres Alters von Natur nicht mehr empfängnißfähigen Sarah zu fruchtbarer Begattung in der Weise verstanden haben, daß sie σπέρμα nicht uneigentlich (= Nachkommenschaft), sondern eigentlich (= semen virile) faßten, wollen die neuern Ausleger fast sämmtlich ihn nach Analogie des καταβολὴ κόσμου in 4, 3 und 9, 26 durch: „Zur Gründung einer Nachkommenschaft“ übersetzt wissen. Gegen diese Auffassung, zu der 4, 3 u. 9, 26 ebenso wenig nöthigen, wie wir durch 1, 3 genöthigt sind, ὑπόστασις auch in 3, 14 u. 11, 1 durch „Substanz“ zu übersetzen, entscheidet aber sprachlich die Thatsache, daß man bei dem Ausdrucke καταβολὴ σπέρματος (nach Analogie des agronomischen Ausdrucks καταβάλλειν τὸ σπέρμα εἰς γῆν = die Saat in die Erde legen, säen), nur an Begattung denken kann, wie denn auch keinem der alten Uebersetzer und keinem der griechischen Ausleger, denen das Griechische noch Muttersprache war, es je eingefallen ist, an etwas Anderes dabei zu denken†). Mit noch größerem Gewichte entscheidet aber auch sachlich gegen jene Auffassung der Neuern die Thatsache, daß nie und nirgends die Gründung einer Familie mittelst Zeugung als ein Werk der empfangenden und gebärenden Frau, sondern immer nur als Attribut des zeugenden Mannes angesehen und dargestellt wird, wie denn auch unser Verf. selbst im folgenden Verse die Gründung der Nachkommenschaft nicht auf Sarah, sondern ausdrücklich auf Abraham zurückführt, was um so gewichtiger ist, als er dadurch sich genöthigt sieht, den Fortschritt der Rede unterbrechend, Sarah fallen zu lassen und wieder auf Abraham zurückzugreifen. Wir werden also mit Del. bei der althergebrachten Deutung zu verharren haben. Daß (Lün.) bei ihr statt εἰς καταβολὴν nothwendig hätte gesagt werden müssen εἰς ὑποδοχὴν oder εἰς σύλληψιν σπ., kann nicht zugestanden werden. Der Ausdruck καταβολή kann nach einer in allen Sprachen nachweisbaren Amphibolie solcher abstracten Nomina sowohl heißen: der

---

†) Nur Theophylakt, dem Drusius, Capellus, Schlichting u. A. folgten, hat die seltsame Ansicht aufgestellt, daß vielleicht nicht die ejectio seminis virilis, sondern die ejectio seminis muliebris gemeint sei, indem er sich von Sachkundigen hat belehren lassen, daß bei der Begattung auch das Weib Samen producire, der sich mit dem männlichen zu fruchtbarer Zeugung verbinde.

Auswurf als Act des Auswerfens, wie als Object des Ausgeworfenhabens, wie Schöpfung den schaffenden Act und die geschaffene Sache zugleich bedeutet (vgl. auch oben in Vs. 1 ἔλεγχος). Nehmen wir das Wort im letztern Sinne, so bietet sich für δύναμις εἰς καταβολήν von selbst und ungezwungen der Sinn dar: sie empfing Kraft, den in ihren Mutterleib niedergelegten Samen sich zu fruchtbarer Zeugung anzueignen. — παρὰ καιρὸν ἡλικίας*)]. Ἡλικία ist das Lebensalter überhaupt, gleichviel ob ein jugendliches oder ein greisenhaftes; καιρός, eig. die gelegene, angemessene Zeit, bestimmt hier die fragliche ἡλικία als eine noch empfängnißfähige, während das παρά diesen Begriff verneint, und aussagt, daß Sarah schon über das empfängnißfähige Lebensalter des Weibes hinausgewesen sei, vgl. Gen. 18, 11. — ἐπεὶ πίστον ἡγήσατο κ. τ. λ.] vgl. 10, 23. Der Glaube an die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheißung war das Mittel für das λαβεῖν τὴν δύναμιν.

Vs. 12. — διό], darum weil Sarah durch den Glauben empfängnißfähig geworden war. — ἐγενήθησαν**)]. Γίνεσθαι kommt auch bei den Classikern in der Bedeutung „geboren werden" vor, vgl. auch Röm. 1, 3; Gal. 4, 4 u. ö. — ἀφ' ἑνός] sc. Abraham. Durch Anwendung des Zahlwortes wird der Gegensatz des einen Stammvaters und der unzählbaren Menge der Nachkommen hervorgehoben. — καὶ ταῦτα]. Bei strenge an die Sache sich anschließendem Ausdrucke hätte καὶ τοῦτο oder vielmehr καὶ τούτου gesagt werden müssen. Es erklärt sich diese Incongruenz wie bei dem häufigen μετὰ ταῦτα (vgl. Win. §. 23, 5 S. 153) daraus, daß der häufiger benöthigte Plural sich im Sprachgebrauche zu einer selbstständigen Redensart gleichsam petrificirt hat. — νενεκρωμένου] bezieht sich auf die erstorbene Zeugungskraft des schon ins Greisenalter eingetretenen Abraham, vgl. Röm. 4, 19. — ὡς***) ἡ ἄμμος]. Dieses Bild, wie das vorige von den Sternen des Himmels, sind beide schon in Gen. 13, 16; 15, 5; 22, 17; 26, 4; 32, 12 gebraucht. — ἡ παρὰ τὸ χεῖλος****)]. Χεῖλος, Lippe, wird wie das hebr. שָׂפָה und das lat. labra auch von Dichtern und Prosaisten zur Bezeichnung des Meeresufers gebraucht.

Vs. 13—16: *Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασόμενοι, καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί*

---

*) Die Rec. hat hinter ἡλικίας noch ἔτεκεν, welches aber in $\aleph^1$. A. D^1. It. Vulg. Copt. Aeth. fehlt.

**) Nach A. D^1. K. etc., auch It. u. Vulg. (:orti sunt). Die Rec. liest ἐγεννήθησαν.

***) Rec.: ὡσεί gegen ℵ. A. D. E. K. L. etc.

****) Diese Worte fehlen (ohne Zweifel in Folge Schreibversehens) in D^1. E., deren lat. Ueberss. u. bei Aeth. utr.

εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς. 14 οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν. 15 καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον ἀφ᾽ ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι· 16 νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐπουρανίου. διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν.

13 Glaubensgemäß starben diese Alle als solche, welche nicht empfangen haben die Verheißungen, sondern von ferne sie sahen und begrüßten, und bekannten, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf Erden; 14 denn die Solches sagen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. 15 Und wenn sie jenes gemeint hätten, von dem sie ausgegangen, so hätten sie ja wohl Zeit gehabt, wieder umzukehren; 16 nun aber sehnen sie sich nach einem bessern, d. i. nach einem himmlischen. Darum schämet sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen. Denn bereitet hat er für sie eine Stadt.

Vs. 13. — Κατὰ πίστιν ἀπέθανον κ. τ. λ.]. Sie starben, ohne die Erfüllung der Verheißung erlebt zu haben, aber auch noch im Sterben an ihrer Zuverlässigkeit festhaltend, also κατὰ πίστιν d. h. ihr Verhalten zur Weissagung blieb bis an ihren Tod dem angemessen, was in Vs. 1 als Wesen des Glaubens entwickelt ist. — οὗτοι πάντες] kann, da von ihnen allen ein ἀπέθανον ausgesagt ist, was von Enoch nicht gilt, da ferner von bestimmten und bekannten Verheißungen die Rede ist, die ihnen gegeben, und von Rückkehr in das Heimathsland, von dem sie ausgezogen, — was beides auf Abel, Enoch und Noah nicht anwendbar ist, — nicht auf alle Vorhergenannten, sondern nur auf die im letzten Absatze Genannten (Abraham, Sarah, Isaak u. Jakob) sich beziehen. — μὴ λαβόντες*) τὰς ἐπαγγελίας] vgl. zu 6, 15. Durch die subjective Negation μή wird das λαβεῖν τ. ἐπ. unter den Gesichtspunkt der subjectiven Vorstellung der Patriarchen gestellt und deren Verwirklichung negirt. Der Plural ἐπαγγελίας wie in 7, 6. — πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες**) καὶ ἀσπαζόμενοι], wie der der Heimath zupilgernde Wanderer, lange bevor er sie noch betreten kann, dieselbe schon aus der Ferne sieht und begrüßt. — καὶ ὁμολογήσαντες] wie Abraham und Jakob in Gen. 23, 4 und 47, 9. — ἐπὶ τῆς γῆς] ist epexegetischer Zusatz des Verf., den er deshalb auch einer Begründung nöthig erachtet, die er ihm in Vs. 14 f. giebt.

---

*) So die Rec. mit א⁴. D. K. L. etc., während א¹. μὴ κομισάμενοι und A. μὴ προσδεξάμενοι lesen; Ersteres scheint aus 10, 36 u. 11, 39 sich hierher verschleppt zu haben, Letzteres vielleicht aus Vs. 35.

**) Der Zusatz der Rec. καὶ πεισθέντες hat alle Uncialen und sonstigen gewichtigen Zeugnisse gegen sich.

Vs. 14. Wer von sich bekennt, daß er ein ξένος καὶ παρεπίδημος ist, sagt damit aus, daß er noch keine bleibende Wohnstätte, keine eigentliche πατρίς, gefunden habe, sondern sie noch suche. — ἐπιζητοῦσιν]. In dem ἐπι- liegt der Begriff des auf eine Sache hin Gerichtetseins, also: eifrig, sehnsüchtig suchen.

Vs. 15. — εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον, ἀφ' ἧς ἐξέβησαν*)]. Ueber εἰ mit dem Indic. histor. Tempp. vgl. zu 4, 8; μνημονεύειν ist hier nicht intrans. = eingedenk sein zu fassen, sondern transit. = Erwähnung thun, sc. indem sie das bekannten, was Vs. 13 anführt. — εἶχον], das Imperf. drückt die Dauer in der Vergangenheit aus.

Vs. 16. — νῦν δέ**)], nun aber da der in Vs. 15 gesetzte Fall ein undenkbarer ist. — διό] darum, weil sie das himmlische Vaterland suchen. — οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός]. Er schämt sich ihrer nicht, hält sie nicht für zu gering, sie als seine Hausgenossen, als Bürger seiner Stadt anzunehmen und anzusehen, wie durch das θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν geschehen ist, nämlich indem er sich selbst den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, vgl. Matth. 22, 31 f. — ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν], nämlich die in Vs. 10 erwähnte Stadt, das himmlische Jerusalem. Ob der Verf. sich denkt, daß die Patriarchen schon jetzt (nach ihrem Tode) in dieser Stadt wohnen, oder aber, daß sie erst nach der Vollendung des Reiches Gottes durch die Parusie Christi darin wohnen sollen, läßt sich aus diesen Worten nicht ermitteln. Nach Vs. 39. 40 scheint Letzteres angenommen werden zu müssen, nach 12, 22. 23 dagegen Ersteres. Die Lösung dieses Widerspruches scheint darin gesucht werden zu müssen, daß die abgeschiedenen Gerechten (nach 12. 22. 23) zwar schon in der himmlischen Stadt wohnen, aber die Stadt selbst (und mit ihr auch die darin wohnenden Geister der abgeschiedenen Gerechten) noch nicht vollendet ist, weil sie ihre Vollendung erst dann und darin finden wird, daß sie bei der Parusie Christi sich vom Himmel herab auf die (verklärte) Erde niederlassen und dann und dort erst ihre volle Bestimmung realisiren wird (vgl. zu Vs. 10).

Was die Schlußfolgerung betrifft, die der Verf. aus dem Bekenntniß der Patriarchen zieht, daß sie Fremdlinge und Pilgrime seien, so muß die Richtigkeit derselben allerdings beanstandet werden, so lange man die Begriffe und Ausdrücke, in welche sie gefaßt ist, ungebührlich d. h. ohne Rücksicht auf ihre Tendenz, lediglich nach dem Buchstaben, preßt. Wenn Abraham zu den Hethitern sagte (Gen. 23, 4): „Ich bin ein Fremdling und Beisasse bei euch", so meinte er damit allerdings, daß er das Heimathland seines Stammes verlassen habe und ein neues Vaterland suche; — aber er suchte dies nicht im Himmel, sondern bei den Hethitern in Kanaan, und unterhandelte, um einen Anfang zur Gewinnung desselben zu machen, mit ihnen über die käuf-

*) Rec.: ἐξῆλθον, gegen א¹. A. D¹. E¹. etc.
**) Rec.: νυνὶ δέ, gegen א. A. D. E. etc.

liche Acquisition eines Erbackers. Und wenn Jacob zu Pharao sagte (Gen. 47, 9): αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ, ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη, so erkennt er damit zwar ganz im Sinne des Verf. an, daß er keine bleibende Wohnstätte auf der Erde habe; — aber er erwartete nicht, diese im Himmel zu finden, sondern vielmehr (mit allen Gläubigen des A. Ts.) in der Ruhe des Hades, in dem Versammeltwerden daselbst zu seinen Vätern. Der Verf. hat aber — mit oder ohne Bewußtsein solcher Umsetzung — diese A.-Tl. Anschauungs- und Ausdrucksweise in die N.-Tl. übersetzt, indem er das, was die Patriarchen meinten und erstrebten, sie nicht nach Maßgabe A.-Tl., sondern N.-Tl. Erkenntniß meinen und erstreben läßt. Als Abraham aus Mesopotamien auswanderte, suchte er ein neues Vaterland, und mußte meinen, es in und mittelst der Erfüllung der ihm dabei gegebenen Verheißungen zu finden, also nach seiner dermaligen Heilserkenntniß in dem allseitig gesegneten und Segen verbreitenden Besitze des verheißenen Landes und des verheißenen Samens. Die volle und wahre Erfüllung dieser Verheißung stellt sich aber nach N.-Tl. Erkenntniß erst dann dar, wenn das Reich Gottes zur Vollendung gebracht, wenn das himmlische Jerusalem zur Erscheinung gekommen sein wird. Wie nun der Verf. in 13, 14 von den Christen sagt: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, so sagt er dasselbe hier und in Vs. 10 auch von den Patriarchen, — und insofern mit Recht, als das, was sie suchten und erwarteten, objectiv, wenn auch nicht subjectiv dasselbe ist, was auch wir suchen und erwarten.

Vs. 17—19: *Πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος, 18 πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, 19 λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.*

17 Mittelst Glaubens hat dargebracht **Abraham**, da er versucht ward, den Isaak, und zwar den Eingebornen brachte er dar, er der die Verheißungen empfangen hatte, 18 zu welchem gesagt war: „In Isaak wird dir genannt werden ein Same“, 19 indem er erwog, daß auch aus den Todten Gott zu erwecken vermöge; weshalb er ihn auch gleichnißweise zurück bekam.

Vs. 17. Nachdem der Verf. im Vorigen die gemeinsame Glaubensstellung der drei Patriarchen als ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς besprochen, hebt er noch von einem Jeden aus ihnen eine einzelne gipfelnde Glaubensthat hervor, und zwar zunächst von Abraham jene That, die den glänzendsten Höhepunkt seines Glaubens darstellt, nämlich die Opferung Isaaks Gen. 22. — προσενήνοχεν]. Er hat dargebracht, denn als Abraham das Messer zur Schlachtung des Sohnes zuckte, hat er ihn wirklich, so viel an ihm war, dargebracht, — daß es nicht zur Schlachtung kam, war bloß Resultat göttlicher Dazwischenkunft. Das Perf. stellt diese Glaubensthat nach ihrer Geltung und ihrem Werthe für Abrahams ganzes, späteres Leben dar. — πειραζόμενος] vgl. Gen. 22, 1, nämlich behufs Prüfung und Bewährung seines Glaubens. — καὶ τὸν μονογενῆ]. Καί emphatisch = und zwar, um das ganze Gewicht dieser Glaubensthat hervorzuheben. Es bestand

darin hauptsächlich, daß Isaak der μονογενής war (denn Ismael, der Sohn der Magd, war schon preisgegeben). Damit ist nicht nur die Macht des Widerstandes gekennzeichnet, den die natürliche Vaterliebe dem Gehorsam entgegenstellen mußte, sondern auch die Gefahr des Schiffbruches, den Abrahams Glaube an die Verheißung durch Isaaks Hingabe in den Tod erleiden konnte. — προσέφερεν]. Das Imperf. vergegenwärtigt kraft seiner Verwandtschaft mit dem Präs. die Handlung, um sie gleichsam dem Leser vor Augen zu stellen. — ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος]. Ἐπαγγελία bezeichnet hier die Verkündigung, nicht wie gewöhnlich bei unserm Verf. (vgl. zu 6, 15) die Erfüllung der Verheißung. Dieser Verheißung wird hier noch besonders gedacht, weil sie nach allen ihren Momenten an der Person Isaaks haftete, und durch den Gehorsam gegen Gottes Gebot unerfüllbar werden zu müssen schien.

Vs. 18. — πρὸς ὃν] vgl. zu 1, 7; hier aber nicht = in Bezug auf welchen, sondern = zu welchem. — ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κ. τ. λ.]. Citat aus Gen. 21, 12, jedoch so, daß der Verf. das ὅτι, welches bei den LXX causale Bedeutung hat, zur Einführung der directen Rede verwendet. — κληθήσεταί σοι σπέρμα] d. h. das Volk, welches Same oder Nachkommenschaft Abrahams genannt werden soll, ist in Isaak beschlossen. Der Nachdruck liegt auf dem vorangestellten ἐν Ἰσαάκ: Isaak, nicht ein anderer, sei es früher, sei es später geborener Sohn Abrahams, ist der Träger der Verheißung.

Vs. 19. — λογισάμενος]. Die Lösung des Widerstreites zwischen dem göttlichen Gebote, Isaak zu opfern, und der göttlichen Verheißung, daß durch Isaak Abrahams Nachkommenschaft begründet werden soll, hat nach des Verf. Auffassung Abraham in der göttlichen Allmacht erkannt, die auch Todte auferwecken könne. Der Satz: ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δύνατος ὁ θεός ist ganz allgemein gehalten: Gott kann jeden Todten auferwecken, also auch den Isaak. — ὅθεν]. Ob dies causal = weshalb, und dann auf λογισάμενος zurückzuführen, — oder local = woher sc. ἐκ νεκρῶν zu fassen sei, wird weniger darnach zu bemessen sein (Lün.), daß unser Verf. es sonst überall (2, 17; 3, 1; 7, 25; 8, 3; 9, 18) causal braucht, als vielmehr darnach, welcher von beiden Begriffen hier für den Zusammenhang und die Tendenz der Rede die angemessenere ist, und dieser Gesichtspunkt entscheidet allerdings für die causale Bedeutung. — ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο]. Der Verf. braucht παραβολή C. 9, 9 in der Bedeutung: Gleichniß, die auch sonst, in der classischen wie hellenistischen und biblischen Sprache, die geläufigste und verbreitetste, ja bei den LXX u. im N. T. einzig vorkommende ist. Dieses in den nahe verwandten Begriff Vorbild, Typus umsetzend haben viele Ausleger übersetzt: „weshalb er ihn als Vorbild zurückempfing“, und dabei an ein Vorbild entweder auf die allgemeine Todtenauferstehung, oder (wie noch zuletzt Ebr. u. Reuß jedenfalls angemessener) auf die

Auferstehung Christi gedacht. Die Dahingabe des Eingebornen auf Moriah bietet nun allerdings so viele, von den christlichen Typologen zu allen Zeiten auch eifrigst ausgebeutete, Analogien mit der Dahingabe des eingebornen Sohnes Gottes auf Golgatha dar, daß es uns nicht befremden könnte, wenn unser zu typologischen Tendenzen so geneigter Verf. etwa auch diese Bedeutsamkeit geltend gemacht hätte. Dennoch muß diese Auffassung als verfehlt abgewiesen werden, denn der Zusammenhang bietet durchaus keinen Anlaß oder Stützpunkt für sie dar; und der Verf. hätte dann, um verständlich zu sein, wie er auch in 9, 9 gethan, sein ἐν παραβολῇ näher kennzeichnen müssen, etwa durch ein εἰς Χριστόν oder dergl. — Die meisten Ausleger sind daher mit Recht bei der urspünglichen Bedeutung = Gleichniß stehen geblieben und fassen ἐν παραβολῇ als adverbiale Bestimmung zu ἐκομίσατο, indem sie übersetzen: weshalb (al. woher) er ihn auch gleichnißweise (similitudine quadam resurrectionis, Calv.) davon trug. So unter den Neuern Bl., de W., Del., Maier, Kluge, Moll. Diese Deutung entspricht allen Forderungen des Sprachgebrauchs, der Grammatik (vgl. das ἐν αἰνίγματι 1 Kor. 13, 12) und des Zusammenhangs. Bei παραβολῇ ergänze ich mit Calvin: ἀναστάσεως, wozu das voranstehende ἐκ νεκρῶν berechtigt, — und zu ἐκομίσατο ebenfalls aus dem Vorigen: ἐκ νεκρῶν, also: deshalb, weil er glaubte, weil sein Glaube sich als ὑπόστασις ἐλπιζομένων in so glänzender Weise bewährte, empfing er den Sohn aus den Todten zurück, denn für Abraham war er schon todt, als er das Opfermesser gegen ihn erhoben hatte, aber freilich nur in similitudine mortis, Isaak war ihm gleich einem Todten, darum nahm er ihn auch aus den Todten nur in similitudine resurrectionis zurück, gleich als ob er ihm aus den Todten erstanden wäre. Daß der Verf., wie Lün. ihm vorschreiben will, dann einen unserem „gewissermaßen" näher entsprechenden Ausdruck hätte wählen, namentlich wie in 7, 9: ὡς ἔπος εἰπεῖν statt ἐν παραβολῇ hätte sagen müssen, ist um so weniger zuzugeben, als dies nur eine Verflachung des Sinnes gewesen wäre, zu der Niemand ihn zu zwingen das Recht hat†).

---

†) Versuche durch Ermittelung einer bis dahin unerkannten Bedeutung des Wortes παραβολή dem Verständniß der Stelle aufzuhelfen, haben unter den Neuern besonders Thol. u. Lün. gemacht. Ersterer geht auf das Adj. παράβολος zurück, welches „dransetzend, auf's Spiel setzend, verwegen, tollkühn" heißt. Demnach soll παραβολή auch das „Wagniß" bedeuten können, und ἐν παραβολῇ = παραβόλως „in kühner Wagniß" heißen. Allein abgesehen davon, daß diese Bedeutung nirgends nachweisbar ist, paßt sie auch nicht in den Zusammenhang. Der Verf. hätte dann wohl sagen können: ἐν παραβολῇ προσενήνοχεν, nimmermehr aber: ἐν π. ἐκομίσατο, denn das Darbringen zum Opfer, nicht aber das Zurückerhalten aus der intendirten Opferung kann als ein Wagniß bezeichnet werden. — Viel ansprechender ist Lün.'s Deutung, welche auf die Bedeutung des Verbs παραβάλλεσθαι = „dran setzen, auf's Spiel setzen, preisgeben, hingeben" zurück geht. Der Sinn soll

Vs. 20—22: *Πίστει καὶ περὶ μελλόντων ηὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακὼβ καὶ τον Ἠσαῦ. 21 Πίστει Ἰακὼβ ἀποθνήσκων ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσὴφ ηὐλόγησεν καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ. 22 Πίστει Ἰωσὴφ τελευτῶν περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐμνημόνευσεν καὶ περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐνετείλατο.*

20 Mittelst Glaubens segnete und zwar über Zukünftiges **Isaak** den Jakob und den Esau. 21 Mittelst Glaubens segnete **Jakob** sterbend einen jeden der Söhne Josephs, und beugte flehend sich nieder auf die Spitze seines Stabes. 22 Mittelst Glaubens gedachte **Joseph** bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine.

Vs. 20. — Πίστει καί*)], καί ist explicativ = und zwar. — περὶ μελλόντων] sc. über das zukünftige völkergeschichtliche Verhältniß der Nachkommen Jakobs und Esaus zu einander. — ηὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ]. Beschränkt man diese Worte auf den in Gen 27, 27—29 vorliegenden Hauptsegen über Jakob, so geräth die Aussage mit dem vorangestellten πίστει und der davon in Vs. 1 gegebenen Definition gewissermaßen in Conflict. Denn als Isaak diesen Segen sprach, beruhte seine ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων darauf, daß Esau's Nachkommenschaft über die des Jakob, und nicht umgekehrt, herrschen werde. Indessen schwindet diese Schwierigkeit, wenn man die Segnung Jakobs in Gen. 28, 3. 4 hinzunimmt, durch welche Isaak, nun der Person des zu Segnenden sich klar bewußt, dem Jakob den Segen erneuert und erweitert, den er früher unbewußt ihm statt Esau ertheilt hatte. — καὶ τὸν Ἠσαῦ] vgl. Gen. 27, 37—40. Auch nach den LXX, welche das מִן in מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ und מִטַּל הַשָּׁמַיִם, dessen privative Fassung durch Vs. 37 geboten ist, durch ἀπό (wahrsch. partitiv) wiedergeben, ist dieser Segen (vgl. Vs. 40) ein sehr beschränkter und bedingter, noch mehr aber nach dem Original.

Vs. 21. Dem Segen Isaaks über seine beiden Söhne reiht sich der mehrfach analoge Segen Jakobs über Josephs beide

---

dann sein: „weshalb er ihn sogar auf dem Grunde (oder: vermittelst) der Dahingabe davontrug." Allein auch diese Bedeutung von παραβολή ist nirgends nachweisbar; und einem Worte, für das sich schon eine andere, bestimmte, allbekannte Bedeutung (= das Nebeneinanderstellen, daher: Vergleichung, Gleichniß) fixirt hat, einen andern Begriff zuzuweisen, der, wenn auch etymologisch zuläßig, doch in dem ganzen, ungeheuer reichen Gebiete der griechischen Literatur nirgends damit verbunden worden, ist so mißlich und bedenklich, daß nur die äußerste Rathlosigkeit, — die doch hier wahrlich nicht vorliegt, — dazu berechtigen könnte.

*) Die Weglassung des καί in der Rec. stützt sich auf ℵ. D[3]. und viele Minuskk. Ueberwiegend sind aber die Zeugen für Beibehaltung desselben: A. D[1]., manche Minuskk., It. Vulg. Chrys. Theodoret. Damasc. etc. Lün. bemerkt mit Recht: „καί konnte überflüssig erscheinen, und deshalb leichter fortgelassen als hinzugesetzt werden."

Söhne (Gen. 48) an, denn auch hier wird der Nachkommenschaft des jüngern Sohnes der Vorrang vor der des ältern zuerkannt. — ἀποθνήσκων] vgl. Gen. 48, 22, wo Jakob spricht: Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποθνήσκω. — καὶ προσεκύνησεν κ. τ. λ.] vgl. Gen. 47, 31, wonach sich freilich diese Handlung Jakobs nicht an die Segnung der beiden Söhne Josephs anschließt, sondern an die früher berichtete Bitte Jakobs, daß Joseph seine Gebeine nicht in Aegypten, sondern in Kanaan möge bestatten lassen. Da das προσεκύνησεν indeß auch wohl im Sinne des Verf. als Ausdruck einer bittenden oder flehenden Haltung zu fassen sein wird, so beschränkt sich die Irrung wohl nur auf den ganz unwesentlichen Umstand, daß er erst nach der Segnung geschehen sein läßt, was nach dem Originalbericht vor derselben geschah. Als Zweck des προσεκύνησεν wird er sich dagegen wohl dasselbe gedacht haben, was als solcher in Gen. 47, 29—30 angegeben ist, — wofür auch die Analogie des im folgenden Verse angezogenen gleichartigen Wunsches Josephs spricht.

Der Verf. schließt sich übrigens auch hier an den LXX-Text an. Im Hebr. lautet die Stelle: וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה = er beugte sich anbetend über das Kopfende des Lagers, d. h. wie man sonst bei der Anbetung das Gesicht zur Erde hinbeugt, wandte der bettlägerige Jakob sein Gesicht nach dem Kopfkissen zu, um abgezogen von allen Außendingen, sich ganz zu versenken in das Gebet zu Gott. Die LXX aber haben מַטֶּה = Stab, statt מִטָּה = Lager gelesen. Der Sinn ist dann: Jakob beugte sich, nachdem er die Gewährung seiner letzten Bitte erlangt, flehend zur Erde, das Gesicht auf den Stab stützend. Die bei vielen Kvv. beliebte Deutung: Er beugte sich gegen sein (Josephs) Scepter, — als Ehrfurchtsbezeugung gegen die weltliche Machtstellung Josephs — hat den Sprachgebrauch gegen sich, da προσκυνεῖν ἐπί τι in diesem Sinne unzulässig ist.

Auffallend ist es, daß der Verf., wenn er einmal einen Segensact Jakobs als Zeugniß seines Glaubens hervorheben wollte, nicht lieber den ungleich wichtigern und heilsgeschichtlich viel bedeutsamern Segen Jakobs über seine eigenen 12 Söhne (Gen. 49) herbeigezogen hat. Böhme hat deshalb sogar ohne alle Berechtigung seitens der kritischen Zeugen das Ἰωσήφ als spätern ungeschickten Zusatz streichen wollen. Wir werden aber vielmehr den Grund der Bevorzugung des minder wichtigen Segensspruches in seiner schon oben geltend gemachten Analogie mit dem voran erwähnten Segen Isaaks zu suchen haben, — wozu auch wohl noch die durch das προσεκύνησεν nahegelegte Analogie (s. oben) der gleichen Sehnsucht Jakobs mit der im folgenden Verse ausgesprochenen Sehnsucht Josephs, im Lande der Verheißung beerdigt zu werden, mitgewirkt haben mag.

Vs. 22. Vgl. Gen. 50, 24. Wie der Segen Isaak's und Jakob's aus dem festen Glauben an die Verheißung einer zahlreichen, gesegneten und segenbringenden Nachkommenschaft hervorging, so (Jakob's und) Joseph's sehnsüchtiges Verlangen, im h. Lande bestattet zu werden, aus dem festen Glauben an den verheißenen Besitz dieses Landes. — τελευτῶν], vgl. Gen. 50, 26: καὶ ἐτελεύτησεν Ἰωσήφ. — περὶ τῆς ἐξόδου], sc. aus Aegypten, als nothwendige Voraussetzung des künftigen Besitzes des verheißenen

Landes. — ἐμνημόνευσεν], transit. wie Vs. 15; gewöhnlich mit dem Genit. construirt, hier mit περί, wie häufig bei μνᾶσθαι. — καὶ . . . ἐνετείλατο] für ἐντειλάμενος.

Vs. 23—28: *Πίστει Μωυσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ, διότι εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον, καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως.* 24 *πίστει Μωυσῆς μέγας γενόμενος ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ,* 25 *μᾶλλον ἑλόμενος συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν,* 26 *μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ· ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν.* 27 *πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον, μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως· τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν·* 28 *πίστει πεποίηκεν τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος, ἵνα μὴ ὁ ὀλεθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν.*

23 Mittelst Glaubens ward **Moses** nach seiner Geburt verborgen drei Monate lang von seinen Eltern, weil sie sahen, daß schön war das Knäblein, und sie fürchteten nicht den Befehl des Königs. 24 Mittelst Glaubens verschmähete Moses, als er groß geworden, Sohn einer Tochter Pharao's genannt zu werden, 25 lieber erwählend, Ungemach zu leiden mit dem Volke Gottes, als zeitweiligen Sündengenuß zu haben, 26 für größeren Reichthum als die Schätze Aegyptens achtend die Schmach Christi; denn er blickte auf die Vergeltung. 27 Mittelst Glaubens verließ er Aegypten, nicht fürchtend den Zorn des Königs; denn er hielt fest aus, als ob er den Unsichtbaren sähe. 28 Mittelst Glaubens veranstaltete er das Passah und die Bestreichung mit dem Blute, damit der Verderber der Erstgeburten nicht antaste sie.

Vs. 23. — ὑπὸ τῶν πατέρων]. Πατέρες wird hier, wie auch, obwohl selten, bei den Classikern = γονεῖς (Eltern) gebraucht, vgl. bei Bleek. Im hebr. Original von Exod. 2, 2 wird bloß die Mutter genannt, die LXX aber sagen bloß: ἰδόντες δὲ αὐτὸ ἀστεῖον, ἐσκέπασαν αὐτὸ μῆνας τρεῖς. Daß die Schönheit (hebr. טוֹב) des Kindes als Motiv für den Glauben der Eltern, es zu retten, angegeben wird, hat zur Voraussetzung, daß aus den Augen desselben eine besondere Gottesmahnung zu den Eltern gesprochen habe, durch welche die ὑπόστασις ἐλπιζομένων (Vs. 1) in ihnen geweckt wurde, daß es zu etwas besonders Großem berufen sei. — καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν] coordinirt sich natürlicher dem ἐκρύβη als dem εἶδον. — τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως], nämlich das Gebot Ex. 1, 22, alle neugeborenen Knäblein der Israeliten zu ertränken.

Vs. 24. — μέγας γενόμενος] correspondirt dem γεννηθείς in Vs. 23, und drückt schon darum nicht das Großgewordensein an Ehre und Macht aus, sondern das Erwachsensein. — θυγα-

τρός] ohne Artik., nicht weil unter mehreren Töchtern Pharao's eine nicht näher bestimmte gemeint ist, sondern weil der Ausdruck generisch gemeint ist: Sohn einer Pharaonentochter, einer ägyptischen Königstochter. — ἠρνήσατο], sc. indem er von den Interessen des Königshauses sich lossagte, und die Sache seiner unterdrückten Stammgenossen zu der seinigen machte (durch die Tödtung des Aegypters Exod. 2, 11 ff.).

Vs. 25. Begründung des ἠρνήσατο. — συγκακουχεῖσθαι] nur hier; das Simplex auch 11, 37 und 13, 3. — πρόσκαιρον ἀπόλαυσιν], Gegensatz zur ewigen Seligkeit. — ἁμαρτίας], d. i. ein Genuß, den die Sünde gewährt, nämlich die Sünde, das Volk Gottes zu verläugnen, was zugleich auch eine Verläugnung Gottes in sich geschlossen haben würde.

Vs. 26. Begründung des μᾶλλον ἑλόμενος. — τῶν Αἰγύπτου*) θησαυρῶν], d. i. Alles, was Aegypten, das Wunderland der alten Welt, an Macht, Ehre, Reichthum und Genuß in so reichem Maße dem Adoptivsohne der Königstochter darbieten konnte. — τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ]. Die Schmach, welche das Volk Gottes von Seiten der Aegypter zu ertragen hatte, wird als Schmach Christi bezeichnet, nicht bloß (Lün. rc.) wegen ihrer Gleichartigkeit mit der Schmach, welche später Christus von Seiten der Ungläubigen zu erdulden hatte, sondern hauptsächlich, weil der Verf., wie auch Paulus in 1 Kor. 10, 4, die Gemeinde des alten Bundes schon als die Gemeinde Christi, und die Gotteskraft, welche die Geschicke Israels lenkte, als die Kraft Christi ansah (vgl. 1, 2. 3). — ἀπέβλεπεν κ. τ. λ.], der Beweggrund für die Bevorzugung der Schmach Christi. Ἀποβλέπειν εἰς κ. τ. λ. steht brachylogisch für: von den Schätzen Aegyptens weg- auf die himmlische Vergeltung hin-blicken. — μισθαποδοσία], vgl. zu 2, 2, die ewige Vergeltung, der himmlische Lohn, vgl. Vs. 39. 40.

Vs. 27. — κατέλιπεν Αἴγυπτον], nicht (de W., Thol., Del., Lün. rc.) bei der Flucht nach Midian (Exod. 2, 14. 15), sondern (Bl., Ebr. rc.) bei dem Auszuge aus Aegypten an der Spitze des ganzen Volkes (s. unten). — μὴ φοβηθείς, κ. τ. λ.]. Φοβεῖν heißt Furcht erregen, das Passivum mit τί also: zur Furcht in Beziehung auf Etwas erregt sein, sich vor Etwas fürchten. Ueber die subjective Negation μή vgl. zu Vs. 13. — τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν]. Die Stellung der Worte, namentlich des ὡς, legt allerdings die Auffassung nahe, nach welcher τὸν ἀόρατον von ἐκαρτέρησεν abhängig gemacht wird; — so Luth.: „Er hielt sich an den, den er nicht sahe, als sähe er ihn," und neuerlich nach Ebr. Allein Begriff und Sprachgebrauch des Verbs καρτερεῖν verbietet dies durchaus. Καρτερεῖν heißt: stark, fest,

*) Rec.: τῶν ἐν Αἰγύπτῳ, gegen א. D. E. K. L. etc.

muthig, standhaft sein, ausdauern, verharren, daher καρτερεῖν τι: in Beziehung auf Etwas standhaft sein, es ständhaft ertragen, erdulden; nie aber kommt καρτερεῖν in der Bedeutung: „ergreifen, festhalten, sich halten an" vor, und nie auch καρτερεῖν τινά, das, wenn es vorkäme, nur heißen könnte: „Jemanden ertragen", was hier unpassend. Wir werden also τὸν ἀόρατον von ὁρῶν müssen abhängen lassen; wobei ὡς wie gewöhnlich vor dem Partic. (vgl. Krüg. §. 56, 12, 2 und 69, 63, 3 = „gleich als ob" ist, und τὸν ἀόρατον als betont voransteht. Die von Cremer 307 (mit Berufung auf Krüg. 56, 6, 1) vorgeschlagene Verbindung des ἐκαρτέρησεν mit ὁρῶν (wie Hiob 2, 9: μεχρί τινος καρτερήσεις λέγων;) als dem Object desselben = „er hatte gleichsam den Unsichtbaren beständig vor Augen," ist wegen des dabei stehenden ὡς sprachwidrig, da dieses nirgends die adverbiale Bedeutung: gleichsam, oder: so zu sagen hat, und daher auch nirgends dazu dient, „das Uneigentliche der Redeweise hervorzuheben". Daß bei ἀόρατον mit Del. u. A. aus dem Vorigen βασιλέα zu ergänzen sei, ist durch nichts im Zusammenhange indicirt. Durch dies ὡς ὁρῶν bewies sich Mosis Glaube (nach Vs. 1) als πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; — und in dem absolut stehenden ἐκαρτέρησεν ist seine durch den Blick auf den Unsichtbaren gestärkte und aufrecht erhaltene Standhaftigkeit bei der Ausführung des schwierigen und gefahrvollen Unternehmens der Auswanderung nach dem h. Lande charakterisirt.

Die unzweifelhafte Richtigkeit dieser Auffassung erweist sich durch Folgendes: 1) Schon die Wahl des Verbs καταλείπειν ist der Beziehung auf die Flucht nach Midian sehr ungünstig, insofern in den mit κατα zusammengesetzten Verben der Nebenbegriff der Vollständigkeit liegt, vgl. Krüg. §. 68, 46, 10. 2) Die Flucht nach Midian unternahm Moses nicht μὴ φοβηθείς, sondern vielmehr φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως, vgl. Exod. 2, 14: ἐφοβήθη δὲ Μωυσῆς†). 3) Diese Flucht kann unmöglich als Zeugniß der Beharrlichkeit und Ausdauer Mosis geltend gemacht werden, wie doch in

---

†) Lün. verfällt hier selbst in den von ihm mit Recht bei Andern so oft gerügten Fehler apologetischer Sophisterei, wenn er das μὴ φοβηθείς unseres Verf. mit dem ἐφοβήθη δὲ Μωυσῆς in Exod. 2, 14 so zu vereinigen sucht, daß „im Bericht des Exodus von der Furcht des Moses nur in objectiver Beziehung gesprochen sei, während die Furchtlosigkeit, welche der Briefverf. meine, rein dem subjectiven Gebiet angehöre. Moses sei erschrocken, als die Tödtung des Aegypters gegen sein Erwarten bekannt geworden . . . Damit sei aber wohl vereinbar, daß er im Bewußtsein, zum Retter seines Volks erkoren zu sein, und im Vertrauen auf Gott über alle Furcht vor dem irdischen Könige innerlich oder seiner Gemüthsstimmung nach(?!) sich erhoben fühlte"(!). Um nichts besser ist Del.'s Unterscheidung zwischen einem φυγεῖν aus Furcht und einem καταλείπειν ohne Furcht, — deren Spitzfindigkeit er übrigens auch selbst gefühlt hat. Moses soll nämlich, meint Del., nach Midian geflohen sein, weil er den Zorn des Königs wegen der Tödtung des Aegypters fürchtete, aber eo ipso Aegypten verlassen haben, ohne den dadurch sich steigernden Zorn des Königs zu fürchten.

dem ἐκαρτέρησεν geschehen wäre, da sie vielmehr ein Zeugniß dafür ist, daß er seine Absichten und Vorsätze zur Befreiung Israels aufgegeben hatte, und zwar mit so nachhaltiger Wirkung, daß er selbst dann noch, als vierzig Jahre später die göttliche Berufung dazu an ihn erging, sich dessen beharrlich weigerte, und fast dazu gezwungen werden mußte†). 4) Eben so wenig hätte der Verf. sagen können, daß diese Flucht πίστει geschehen sei, da sie vielmehr ἀπιστίᾳ geschah.

Auf der andern Seite ist 1) das καταλείπειν für den Auszug aus Aegypten behufs der Uebersiedelung nach Kanaan ein sehr glücklich gewählter Ausdruck, weil dieser wirklich ein vollständiges Verlassen war. 2) Dieser Auszug hatte fortwährend, vor und während seiner Ausführung, mit dem ausgesprochensten und zu jeder gewaltsamen Zurückhaltung, resp. Zurückbringung des Volkes fertigen Widerwillen des Königs zu kämpfen, so daß Moses sich bei minderer Glaubensstärke davon durch Furcht vor dem Zorne des Königs leicht hätte abhalten lassen können. 3) Bei dieser Auffassung ist das ἐκαρτέρησεν vollkommen am Platze. Denn Ausdauer hat Moses beim Auszuge im seltensten Maße bewiesen, vor und während desselben, Ausdauer dem zürnenden Pharao gegenüber, Ausdauer dem unentschlossenen, zaghaften Volke gegenüber, Ausdauer seinem Gotte gegenüber. So glaubens- und vertrauenslos, so wankelmüthig, unentschlossen und zaghaft er sich bei der Flucht nach Midian zeigte, so glaubenskräftig und beharrlich erwies er sich bei der Auswanderung nach dem h. Lande. 4) Vom Auszuge kann endlich mit vollem Rechte gesagt werden, daß er πίστει geschehen, denn Moses verließ Aegypten ἐλπιζομένων ὑποστάσει (im Vertrauen auf die Verheißung) καὶ πραγμάτων ἐλέγχῳ οὐ βλεπομένων (indem er den Unsichtbaren, als sähe er ihn, vor Augen hatte).

Die Beziehung der Aussage auf die Herausführung des ganzen Volks soll aber — so will uns wenigstens Lün. einreden — „völlig scheitern" 1) „daran, daß bei der chronologischen Reihenfolge, welche der Verf. bei Aufzählung seiner Glaubensmuster befolgt, der Auszug nicht vor-, sondern erst nach der in Vs. 28 hervorgehobenen Thatsache erwähnt sein könnte." Allein eine solche chronologische Inversion bei zwei Thatsachen, die so nahe zusammen-, ja ineinander (Exod. 12, 11) fallen, würde, auch wenn der Verf. wirklich eine streng chronologische Aufeinanderfolge nicht nur der einzelnen Glaubenshelden, sondern auch der einzelnen von ihnen berichteten Glaubensthaten beabsichtigt hätte, gewiß noch viel weniger auf sich haben,

---

†) In unbegreiflicher Selbsttäuschung bewegt sich Del., wenn er in dem ἐκαρτέρησεν γάρ = „denn er harrte aus, nämlich in dem freiwilligen, entbehrungsvollen Exil", die Richtigkeit seiner Deutung bestätigt findet. Denn wie in aller Welt könnte doch unser Verf. Mosis 40jähriges Ausharren in der Wüste Midian als Begründung dafür, daß Moses den Zorn des Königs nicht gefürchtet habe, als er Aegypten verließ (!!), geltend machen wollen. Daß er diesen Zorn beim Verlassen des Landes fürchtete, bewies seine Flucht, und daß er ihn auch nach der Flucht noch fortwährend fürchtete, bewies seine Ausdauer in dem freiwilligen Exil, und seine Ausdauer in der Weigerung, dem Rufe Gottes Folge zu leisten. Ausdauer war dies allerdings, aber Ausdauer ἀπιστίᾳ, nicht πίστει. Und nun vollends die Verbindung des ἐκαρτέρησεν γὰρ mit dem τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν! Del. deutet dies richtig: „Denn er hatte im Glauben den unsichtbaren König wie sichtbar vor sich, und was brauchte er sich um des irdischen Königs Zorn zu kümmern, da er sich in der Gemeinschaft mit dem himmlischen seiner Gnade und also seines Schutzes getrösten konnte." Und doch floh er, und doch blieb er im Exil, und doch weigerte er sich des göttlichen Rufes! Das reime sich, wer es vermag!

als die bei dem προσεκύνησεν in Vs. 21 oben bloßgelegte. Aber keins von beiden ist der Fall. Denn in Vs. 32 tritt eine mehrfache Inversion der Personen hervor, — in Vs. 33—38 weicht die chronologische der sachlichen Ordnung, — und in Vs. 17—22 werden noch Glaubensthaten Abraham's, Isaak's und Jakob's vorgeführt, nachdem dieselben in Vs. 13 schon gestorben sind! — 2) „Daß zu dem Auszuge des Volkes aus Aegypten der Ausdruck κατέλιπεν (sc. Μωυσῆς) sich nicht schickt." Aber mit demselben Rechte oder Unrechte kann auch gesagt werden: daß zu der Flucht nach Midian der Ausdruck κατέλιπεν nicht passe, da man vielmehr ἔφυγεν erwarten sollte. — 3) „Endlich, daß nach Exod. 12, 31 der Auszug von Pharao selbst geboten war, bei dem Auszuge also eine Furcht vor dem Könige gar nicht stattfinden konnte." Dabei wird aber ignorirt, daß Pharao, zu dieser Connivenz durch eine höhere Macht gezwungen, nur mit Wuth und Grimm im Herzen nachgab, und daß Moses bei auch nur dem geringsten Maße von Beobachtungsgabe und Menschenkenntniß voraussehen konnte und mußte, daß auch diesmal Pharao, wie bei allen früheren Plagen, wiederum sein unter dem Drucke der Noth gegebenes Zugeständniß, sobald er wieder freiere Luft haben werde, wahrscheinlich bereuen, und durch Verfolgung der Ausgezogenen rückgängig zu machen versuchen werde; wie er es denn wirklich auch that (Exod. 14, 5 ff.).

Vs. 28. — Πίστει], d. i. im Vertrauen auf die göttliche Zusage der durch das Blut des Passahlammes zu vermittelnden Verschonung Israels bei der Erwürgung aller Erstgeburten (Exod. 12, 13) und des unmittelbar an das Passahmahl sich anschließenden Auszugs (Ex. 12, 11). — πεποίηκεν]. Das Perf. ist gewählt, weil es sich um die Einsetzung eines noch bis auf die Gegenwart des Verf. beobachteten Festgebrauches handelt. — καὶ τὴν πρόσχυσιν τοῦ αἵματος], d. i. die Besprengung oder Bestreichung der Thürpfosten und oberen Thürschwelle der israelitischen Häuser mit dem Blute des Passahlammes, Ex. 12, 7. 22. Nach der Errichtung der Stiftshütte kam an Stelle der πρόσχυσις der Häuser die πρόσχυσις des Altars, so daß die eben erwähnte Bedeutung des Perf. πεποίηκεν auch hier noch gilt, denn die πρόσχυσις, deren der Verf. allein gedenkt, dauerte in jährlicher Wiederholung bis auf seine Zeit fort, wenn auch das locale Object derselben ein anderes geworden war. — ὁ ὀλεθρεύων*)]. So übersetzen die LXX das hebr. הַמַּשְׁחִית Ex. 12, 23, wobei im Sinne der Urkunde an den Engel des Herrn (vgl. zu 2, 2) zu denken ist. Da θιγγάνειν gewöhnlich mit dem Genit. construirt wird, so ist der Acc. πρωτότοκα nicht von θίγῃ, sondern von dem Partic. ὀλεθρεύων, und der Gen. αὐτῶν nicht von πρωτότοκα, sondern von θίγῃ abhängig zu machen; αὐτῶν bezieht sich auf die Israeliten, die zwar früher nicht ausdrücklich genannt, aber von selbst sich aus dem Zusammenhange darbieten.

Vs. 29—31: *Πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.*

---

*) Rec. ὀλοθρεύων; — wie oben schreiben A. D. E.; die andere Schreibart ist Corruption.

30 *Πίστει τὰ τείχη Ἱεριχὼ ἔπεσαν κυκλωθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας.* 31 *Πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν, δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης.*

29 Mittelst Glaubens durchzogen sie das rothe Meer, wie durch trockenes Land, während die Aegypter, es auch versuchend, ertranken. 30 Mittelst Glaubens fielen die Mauern Jericho's, nachdem sie sieben Tage lang umzogen worden waren. 31 Mittelst Glaubens kam Rahab, die Hure, nicht um mit den Ungläubigen, da sie aufgenommen hatte die Kundschafter mit Frieden.

Vs. 29. Πίστει], s. die Verheißung in Ex. 14, 13. — διέβησαν], sc. die Israeliten unter Moses. — ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς*)]. Die verschiedene Construction des Wortes in demselben Satze, einmal mit dem Acc. und dann mit διά ist an zweiter Stelle vielleicht durch den Ausdruck in Ex. 14, 29: ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς veranlaßt. — ἧς bezieht sich auf ξηρᾶς γῆς zurück, nicht (Lün.) auf θάλασσαν, denn nicht mit dem Meere, sondern mit dem trockengelegten Lande wollten sie's versuchen. — πεῖραν λαβόντες], hier activisch = den Versuch machen, unten in Vs. 36 dagegen passivisch = die Erfahrung machen. — καταπίνεσθαι] = verschluckt, verschlungen werden. Die Compos. mit κατα giebt auch hier (vgl. καταλείπειν in Vs. 28) dem Worte den Nebenbegriff des vollständigen Untergangs.

Vs. 30. Vgl. Jos. 6. — ἔπεσαν**)]. Der Plur. des Verbs, selbst bei einem leblosen Neutrum, das im Plur. steht, ist auch bei Classikern nicht ungewöhnlich, bes. bei Thuk. u. Xen., vgl. Krüg. §. 63, 2, 1. — κυκλωθέντα]. Es ist das sieben Tage lang erneuerte Umziehen der Mauern mit Posaunenschall gemeint, nicht die Umlagerung der Stadt durch das Kriegsheer. — ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας], ἐπί von der Zeit, auf welche sich etwas erstreckt, vgl. Win. §. 49, 1, 2.

Vs. 31. Rahab war nach Jos. 2, 9 ff. durch die Kunde von dem Wunderbeistande, den Gott seinem Volke bisher gegen dessen Feinde verliehen, zum Glauben an den Gott Israels und an die Verheißungen desselben gelangt. — ἡ πόρνη]. Der Ausdruck ist in seinem eigentlichen Sinne zu fassen. Gerade die Verächtlichkeit ihrer früheren Lebensstellung ist eine den Glanz ihres Glaubens hebende Folie. — τοῖς ἀπειθήσασιν]. In ἀπειθέω fließen sprachlich und sachlich die Begriffe des Ungehorsams und Unglaubens zusammen. An die Bewohner Jericho's war ebenso wie an Rahab die Kunde von den großen Thaten Gottes für sein Volk, und darin die Mahnung zum Glauben, herangetreten. — μετ'

*) So nach ℵ. A. D². etc. Bei der Rec. fehlt γῆς.

**) Die Rec. liest ἔπεσεν, gegen ℵ. A. D¹. etc.

εἰρήνης], d. h. indem sie, statt die israelitischen Kundschafter auszuliefern, vielmehr für deren Rettung sorgte.

Dem Verf. drängt sich nun bei Vs. 32 das Bewußtsein auf, daß wenn er in der begonnenen Weise fortfahren wolle, sein Katalog von Glaubenshelden eine ungebührliche Ausdehnung erhalten werde. Er unterbricht sich daher hier im Laufe seiner Rede, — führt zwar noch eine Reihe von Glaubensmännern auf, jedoch bloß mit Nennung ihres Namens, und schildert dann von Vs. 33 an in allgemein gehaltenen Zügen, was Alles der Glaube in den verschiedensten Lebenslagen zu erringen und zu erdulden vermocht hat.

Vs. 32—34: *Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεὼν Βαρὰκ Σαμψὼν Ἰεφθάε Δαυίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν,* 33 *οἳ διὰ πίστεως κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων,* 34 *ἔσβεσαν δύναμιν πυρός, ἔφυγον στόματα μαχαίρης, ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων.*

32 Und was soll ich mehr sagen? Nicht ausreichen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte sowohl von Gideon, Barak, Simson, Jephtha, David, wie von Samuel und den Propheten, 33 welche kraft Glaubens Königreiche niederkämpften, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften, 34 Feuers Macht auslöschten, Schwertes Spitzen entrannen, aus Schwachheit erstarkten, Helden wurden im Kriege, Fremder Heere zum Weichen brachten.

Vs. 32. Ob τί ἔτι λέγω indicativisch oder conjunctivisch zu fassen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. — ἐπιλείψει με γάρ*) διηγούμενον ὁ χρόνος]. Echt griechische, im N. T. nicht weiter vorkommende Ausdrucksweise, vgl. die Beispiele bei Wetst. u. Bl. — περὶ Γεδεὼν κ. τ. λ.**)]. Diese

---

*) So nach ℵ. A. D[1]. Die Rec. liest: ἐπιλείψει γάρ με.

**) Die Codd. bieten in der Reihenfolge der Namen keine Verschiedenheit dar, wohl aber in der Zahl und Stellung der Verbindungspartikeln. Die Rec. liest: Γεδεὼν Βαράκ τε καὶ Σαμψών, καὶ Ἰεφθάε Δαυίδ τε καὶ Σαμουήλ, καὶ τῶν προφητῶν. Demnach hätten wir drei Gruppen (und auch Del. meint: „dabei könne man es bewenden lassen): 1) Gideon, Barak und Simson, 2) Jephtha, David und Samuel, 3) die Propheten. Aber eine unzutreffendere Gruppirung ist in der That kaum denkbar. Lün. giebt sich die unnöthige Mühe, durch willkürliche Vermischung mehrerer handschriftlichen Texte auch eine quasi chronologische Ordnung hineinzubringen. Er liest nämlich: περὶ Γεδεὼν καὶ Βαράκ, Σαμψὼν καὶ Ἰεφθάε, Δαυίδ τε καὶ Σαμουήλ, und der Sinn soll dann sein: „von Gideon ebensowohl wie von Barak, von Simson nicht minder wie von Jephtha, von David gleicherweise wie von Samuel." Auch von der kritischen Willkür dieser vermeintlichen Emendation des Textes abgesehen, erweist sich dieselbe als unzulässig, weil sie das sachlich eng und untrennbar an Σαμουήλ sich anschließende: καὶ τῶν προφητῶν davon losreißt und isolirt. Ueberdem läßt sich nicht absehen, was den Verf., wenn er wirklich die Namen in chronologischer Reihenfolge auf-

schon von Tischd. I. und Lachm. bevorzugte, und seitdem noch durch den Cod. Sin. stärker beglaubigte Textesgestalt, nach welcher die Namen Gideon bis David verbindungslos nebeneinander stehen, und erst vor Samuel ein τε καί eintritt, bietet die einzig sachgemäße Gruppirung dar: Zuerst werden fünf Kriegshelden vorgeführt, deren Reihe dadurch, daß auch der Letztgenannte (David) ohne Verbindungspartikel hinzugefügt ist, nicht als abgeschlossen, sondern als abgebrochen dasteht, indem sie sich noch durch eine große Menge anderer, gleichartiger Namen vervollständigen ließe. Dann wird der ersten Gruppe von Kriegshelden oder Volksbeherrschern durch ein (Verschiedenartiges verbindendes) τε καί eine zweite Gruppe von Propheten angeschlossen, von der aber nur, um nicht wiederum eine, ohnehin nicht wohl vollständige, Reihe von nackten Namen aufzählen zu müssen, Samuel als der Vater und Begründer der amtlichen Prophetie allein namhaft gemacht, und die übrigen Propheten in dem Zusatze: καὶ τῶν προφητῶν zusammengefaßt werden. Daß die erste Reihe ein paar chronologische Inversionen darbietet, indem Gideon vor Barak und Simson vor Jephtha genannt wird, ist damit zu entschuldigen, daß der Verf. diese, sämmtlich der Richterzeit angehörigen, Namen, so wie sie ihm gerade in den Sinn kamen, aufzählte, ohne daß er es für nöthig hielt, ihre Reihenfolge nach Maßgabe der Chronologie zu rectificiren.

Vs. 33. — οἵ] weist auf die vorhergenannten Personen und Lebensstellungen zurück, und beherrscht mit seinem διὰ πίστεως die ganze folgende Aufzählung bis Vs. 34 incl., wo ein neues Subject eintritt. — κατηγωνίσαντο βασιλείας]. Der Verf. hat dabei wohl vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, die Richterzeit im Auge. Dasselbe gilt von dem folgenden: εἰργάσαντο δικαιοσύνην], welches als eine rhetorische Umschreibung des im Richterbuche bei jedem einzelnen Richter sich wiederholenden: καὶ ἔκρινεν τὸν Ἰσραήλ anzusehen ist; — während der Verf. bei dem nächstfolgenden ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν] wohl zunächst und hauptsächlich an die dem David in 2 Sam. 7 zu Theil gewordene Verheißung von der ewigen Dauer seines Thrones und Hauses dachte. Denn es ist ein Irrthum, wenn die meisten Ausleger (auch de W., Del., Maier, Moll rc.) unser ἐπιτυγχάνειν ἐπαγγ. nicht von Verheißungsworten (Bl., Ebr. u. A.), sondern (vgl. zu 6, 15) von dem Erlangen der verheißenen Güter deuten; und nicht minder wenn Lün. beide Deutungen zumal für zulässig hält; — die letztere hätte wie in 6, 12. 15. 17; 9, 15; 10, 36; 11, 13. 39 nothwendig durch ἐπιτυγχ. τῆς ἐπαγγ. oder τῶν ἐπαγγ. ausgedrückt werden müssen, denn wenn von dem Erlangen eines Ver-

---

zählen wollte, dazu veranlaßt haben könnte, jedesmal den später Lebenden dem Aelteren voranzustellen, — denn daß dadurch seine Rede an rhetorischem Effecte gewönne, ist nur Ausflucht oder Einbildung des Auslegers.

heißungsgutes die Rede ist, so ist dies immer ein eben durch das vorangegangene Verheißungswort bestimmtes. — Bei dem folgenden: ἔφραξαν στόματα λεόντων] hat dagegen der Verf., nun von den Richtern und Königen zu den Propheten übergehend, ohne Zweifel Daniel's Errettung aus der Löwengrube (Dan. 6, 22) im Auge. Die Mitbeziehung des Ausdrucks (Lün.) auf Simson (Richt. 14, 6) und auf David (1 Sam. 17, 34 ff.) ist unzulässig, denn das „Verstopfen" des Löwenrachens ist nicht gleichbedeutend mit einer Tödtung des Löwen, sondern heißt nur: dem Löwen das Zermalmen und Fressen unmöglich machen. Das hat Daniel zwar nicht mit eigener Hand gethan, aber sein Glaube that es durch Vermittelung eines Engels.

Vs. 34. — ἔσβεσαν δύναμιν πυρός], wie Daniel's Freunde Sadrach, Mesach und Abednego im Feuerofen, Dan. 3. — Bei den bisherigen Beispielen hat sich der Verf. bloß auf solche beschränkt, welche insonderheit für die in Vs. 32 genannten Richter, Könige und Propheten charakteristisch sind; — die nun in Vs. 34 noch folgenden tragen zwar so allgemein gehaltene Umrisse an sich, daß sich dazu auch aus der Zeit der Richter, Könige und Propheten noch mehr oder minder zahlreiche Belege beibringen ließen. Dennoch ist ihre doch immer noch eigenthümliche Fassung und Zusammenstellung der Art, zumal bei ihrer Stellung hinter den beiden auf Daniel's Zeit und Umgebung bezüglichen, daß sie besonders charakteristisch für die Zeit der makkabäischen Befreiungs- und Restaurationskämpfe erscheinen. — ἔφυγον στόματα μαχαίρης*)]. Der Mund des Schwertes ist dessen Schneide oder Spitze, der sie entrannen, obwohl sie ihnen gleichsam schon an Brust oder Kehle gesetzt war. Man denke hauptsächlich an das glückliche Entrinnen des Matthatias und seiner Söhne ins Gebirge, 1 Makk. 2, 28. — ἐδυναμώθησαν**) ἀπὸ ἀσθενείας]. Faßt man ἀσθένεια als Krankheit, so hätte man wohl mit Thol., Ebr. u. A. an die Genesung des Hiskia zu denken (2 Kön. 20; Jes. 38). Doch hätte dazu der Verf. wohl einen bestimmteren Ausdruck gewählt; so wie er hier lautet, paßt es viel mehr auf solche Fälle, wie die Wiedererstarkung des geschwächten Simson (Bl., de W., Lün. 2c.), oder in diesem Zusammenhange wohl am Besten mit Del. auf die makkabäische Erhebung. Dasselbe gilt in noch höherem Maße von den beiden folgenden Zügen: ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ und παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων. Παρεμβολή hat (wie das hebr. מַחֲנֶה) bei den LXX und besonders häufig in 1 Makk., auch die Bedeutung: Kriegsheer. Bei den Classikern hat es meist die Bedeutungen: Schlachtordnung und Heereslager. Ἀλλότριοι = זָרִים oder נָכְרִים, ebenfalls häufig in I Makk.

---

*) Nach א. A. D[1]. Rec.: μαχαίρας. So auch unten in Vs. 37.

**) So nach א[1]. A. D[1]. statt der lectio rec.: ἐνεδυναμώθησαν.

Vs. 35—38: Ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν· ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν·
36 ἕτεροι δὲ ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πεῖραν ἔλαβον, ἔτι δὲ δεσμῶν καὶ φυλακῆς·
37 ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐπειράσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον, περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι,
38 ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.

35 Es erhielten Weiber aus der Auferstehung ihre Todten wieder; Andere aber wurden auf die Folter gespannt, nicht annehmend die Befreiung, damit sie einer besseren Auferstehung theilhaftig würden;
36 Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißelhiebe, dazu Banden und Gefängniß,
37 wurden gesteinigt, zersägt, versucht, starben hingemordet durch das Schwert, gingen umher in Schafpelzen, in Ziegenfellen, litten Mangel, Trübsal, Ungemach, —
38 deren die Welt nicht werth war, — irrten umher in Wüsteneien und Gebirgen und Höhlen und Klüften des Landes.

Vs. 35. Das erste Glied dieses Verses bewegt sich noch auf dem Gebiete wunderbarer, durch die Gotteskraft des Glaubens bewirkter Rettungen; — verläßt aber das Staats- und Kriegsleben, indem es zum Privat- und Familienleben übergeht; — weshalb der Sprung aus der Zeit der Makkabäer rückwärts in die der Propheten Elias und Elisa nicht befremden kann. Denn daß bei den γυναῖκες hier an die Wittwe von Zarpath (1 Kön. 17, 17 ff.) und die Sunnamitin (2 Kön. 4, 17 ff.) zu denken sei, unterliegt keinem Zweifel. Das dritte Beispiel von Todtenerweckung (durch Berührung mit den Gebeinen Elisa's 2 Kön. 13, 21) kann nicht hieher gezogen werden, da es dabei sich nicht um den Glauben der Mutter handelte. — Der mit ἔφραξαν in Vs. 33 beginnenden Reihe von Errettungen tritt nun eine ganze Reihe von Martyrien zur Seite, bei denen der in Hoffnung auf die jenseitige Vergeltung duldende Glaube sich nicht minder groß und herrlich erwies, als bei den vorher genannten Beispielen der in allerlei Nöthen siegende Glaube. Die neue Reihe wird mit ἄλλοι δέ eingeführt. Dies sagt zunächst nur aus, daß die bezüglichen Glaubenshelden andere Personen waren, als die früher genannten; aber die Verschiedenheit der Person ist die Folie für die Verschiedenartigkeit ihrer Glaubensbewährung. — ἐτυμπανίσθησαν]. Τύμπανον hieß nach 2 Makk. 6, 19. 28 ein wahrscheinlich (nach 4 Makk. 5, 9. 10, wo es τροχός heißt) radförmiges Marterinstrument, auf welches die Sträflinge aufgespannt wurden, um durch Geißel- oder Stockschläge zu Tode gepeinigt zu werden. Den haarsträubend spaßhaften Namen hat es wahrscheinlich von einer dreifachen Aehnlichkeit mit der Pauke, hergenommen von dem Ausspannen des Felles

über den Paukenkessel, von dem Schlagen auf dasselbe, und von dem dadurch hervorgerufenen Tone (= Schmerzgeschrei). Der Verf. hat dabei das in 2 Makk. 6 u. 7 beschriebene und in 4 Makk. zum Thema einer ausführlichen Predigt gemachte Martyrium des greisen Eleasar und der sieben Brüder mit ihrer heldenmüthigen Mutter zur Zeit der syrischen Verfolgung im Auge. In 2 Makk. wird zwar nur bei Eleasar des Tympanons gedacht, während über die sieben Brüder und deren Mutter berichtet wird, daß Erstere verstümmelt, geschunden und geröstet, und Letztere schließlich hingerichtet wurden. Nach 4 Makk. dagegen starben Eleasar und die sieben Brüder gleicherweise auf dem Rade, und die Mutter stürzt sich selbst ins Feuer. Auch das Folgende: οὐ προσδεξάμενοι ἀπολύτρωσιν] geht noch auf Eleasar und die sieben Brüder, von denen ausdrücklich berichtet wird, daß sie, obwohl man sich alle erdenkliche Mühe gab, sie zur Verleugnung ihres Glaubens zu überreden, im Hinblick auf die zukünftige Auferstehung und Vergeltung beharrlich geblieben. — ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν]. Der Comparativ κρείττονος beruht auf dem Vergleich mit einer andern ἀνάστασις, wobei wir freilich nicht mit Oekum. an die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht (Dan. 12, 2), wohl aber an die zu Anfang des Verses erwähnte Art der ἀνάστασις zu denken haben, was Lün., der seinerseits den Gegensatz in dem näherstehenden ἀπολύτρωσιν sucht, mit Unrecht bestreitet. Die Rückbeziehung auf den Anfang des Verses ist um so unabweisbarer, als beide Venshälften offenbar in enger Beziehung zu einander stehen. Dem Glauben der Mütter zu Zarpath und Sunnem, der mit der Wiederbelebung ihrer gestorbenen Lieblinge zu diesem irdischen Leben belohnt wird, stellt sich zur Seite der Glaube einer andern Mutter, der sie kräftigte, die Lieblinge ihres Herzens in den qualvollen Tod des irdischen Leibes dahin zu geben, um sie für das ewige Leben zu retten.

Vs. 36. — ἕτεροι δέ] ist nicht sachlich ungenau, wie Lün. von der irrigen Voraussetzung aus meint, daß die hier erwähnten Geißelungen und Verhöhnungen noch auf Eleasar und die sieben Brüder zu beziehen seien. Vielmehr bezeugt das ἕτεροι δέ, daß der Verf. nicht nur zu andern, sondern auch zu andersartig ihren Glauben bewährenden Persönlichkeiten übergehen will, wobei ein Zurückgehen wieder in die vormakkabäische Zeit nicht auffallen kann. Geißelung war eine so häufige Strafe, daß die Auffuchung eines namhaften Beispiels dafür unnöthig; für Verhöhnung, Fesselung und Gefängniß bietet aber allein das Leben des Jeremias schon genug Belege dar. — Der Verf. beginnt mit ἕτεροι δέ eine neue, zwiefach gruppirte Reihe von Martyrien. Die erste mit ἀπέθανον in Vs. 37 endigende Gruppe umfaßt, von den leichteren zu den schwereren und schwersten Leidensaffectionen fortschreitend, Martyrien positiver, — die zweite mit περιῆλθον beginnende Gruppe

dagegen Martyrien privativer Art. — ἔτι δέ] steigernd, insofern Verhöhnung und Geißelung wegen kürzerer Dauer das geringere, Bande und Gefängniß wegen längerer Dauer das schwerere Leiden sind. — πεῖραν ἔλαβον], vgl. zu Vs. 29.

Vs. 37. — ἐλιθάσθησαν]. Die Steinigung ist die specifisch jüdische Todesstrafe. Der Verf. hat dabei wahrscheinlich den priesterlichen Propheten Sacharjah, Sohn des Jojada, im Auge, der im Vorhofe des Tempels vom Volke gesteinigt wurde (2 Chron. 24, 20 ff., vgl. Matth. 23, 35), — vielleicht auch den Jeremias, der nach jüdischer Ueberlieferung von seinen Volksgenossen in Aegypten gesteinigt wurde, — schwerlich aber den Jesreeliten Naboth 1 Kön. 21. — ἐπρίσθησαν] (πρίω). Nach alter, weit verbreiteter Sage wurde der Prophet Jesaia auf Befehl des Königs Manasse zersägt, — eine Strafart, deren auch in 2 Sam. 12, 31 und 1 Chron. 20, 3 als einer von David an den gefangenen Ammonitern, wahrscheinlich in Wiedervergeltung gleicher an Israeliten verübter Grausamkeit, gedacht wird. Sie geschah wohl so, daß der Delinquent zwischen zwei Bretter gelegt und mit diesen durchsägt wurde. — Große Verlegenheit bereitet der Auslegung das folgende ἐπειράσθησαν, welches, mag man es nun von Verlockungen zur Apostasie mittelst Versprechungen, oder, was indeß sprachlich nicht zu belegen ist, selbst mittelst Folter und Marter verstehen, hier mitten in einer Reihe von lauter Todesstrafen matt und unpassend erscheint. Das Wort fehlt nur in einigen unbedeutenden Minuskeln, jedoch auch in der Peschito, ferner in dem Arabs Erp., in der äthiop. Uebersetzung, die indeß auch ἐπρίσθησαν ausläßt, einmal auch bei Orig. (der es an vier andern Stellen jedoch hat), ferner bei Euseb. und Theophylakt. Trotz solcher Schwäche, resp. Mangels kritischer Bezeugung, wird man der Vermuthung, daß hier eine Textescorruption vorliege, sich schwerlich entziehen können, und diese entweder darin zu suchen haben, daß das voranstehende Wort ἐπρίσθησαν in einer der ältesten Handschriften, vielleicht schon im Original des Verf. selbst, durch Schreibversehen zweimal gesetzt war, wo dann das zweite, zumal wenn es nicht ganz deutlich geschrieben war, leicht in ἐπειράσθησαν geändert werden konnte, — oder daß ursprünglich ein anderes, ähnlich aussehendes Wort dagestanden, wozu ἐπρήσθησαν (von πίμπρημι = verbrennen), oder ἐπηρώθησαν (von πηρόω = verstümmeln), oder ἐπυρώθησαν, oder ἐπυράσθησαν, oder ἐπυρίσθησαν (= sie wurden verbrannt) u. dgl. mehr vorgeschlagen worden sind. — ἐν φόνῳ μαχαίρης] = durch Schwertes Mord, ein in den LXX öfter gebrauchter Ausdruck. Daß der Verf. dabei besonders an die Klage des Pr. Elias in 1 Kön. 19, 10: τοὺς προφήτας σου ἀπέκτεινον ἐν ῥομφαίᾳ gedacht habe, läßt sich daraus erschließen, daß alles Folgende ohne Zweifel auf Elias und Elisa zu beziehen ist, — ob auch zugleich an die Hinrichtung des Propheten Uria

auf Befehl Jojakim's (Jer. 26, 23) muß dahin gestellt bleiben. — Das nun folgende Verb. fin. περιῆλθον mit den beigefügten Prädicaten beherrscht alle folgenden durch den Zwischensatz: ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος in zwei Kategorien getheilte Participien. Daß dabei an Propheten wie Elias und Elisa zu denken sei, zeigen die Näherbestimmungen: ἐν μηλωταῖς κ. τ. λ. Μηλωτή ist (von μῆλον = Schaf) ein einfacher Schafspelz, der wahrscheinlich (2 Kön. 1, 8) mit der haarigen Seite nach Außen getragen wurde. Der Zusatz ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist steigernd zu fassen, insofern (Lün.) der Ziegenpelz eine noch rauhere Kleidung ist, als der Schafpelz, schwerlich (Del.), weil das schwarze Ziegenfell noch mehr als das weiße Schaffell den tiefen Ernst des von der Welt Ausgestoßenen oder ihr Abgestorbenen bekundete†). Aus den folgenden, allenthalben auf Entbehrung, Mangel und Noth hinweisenden Participien ergiebt sich, daß das Tragen von Schaf- und Ziegenpelzen ebenfalls wohl unter den Gesichtspunkt der Entbehrung aller sonstigen erlaubten Lebensbequemlichkeiten zu stellen ist. Das περιῆλθον umfaßt den ganzen Lebenswandel der genannten Propheten. Die zwiefache Kategorie der Participien gliedert denselben nach ihrem Leben in der Welt, unter dem Volke und seinen Fürsten (ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι), und nach ihrem Leben in der Flucht vor der Welt und ihren Machthabern (πλανώμενοι κ. τ. λ.), Letzteres mit specieller Beziehung auf die Fluchtzeiten des Elias (vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüste Juda, dann die Flucht ins Gebirge Horeb).

Vs. 38. — ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος]. Durch das Leben und Wirken dieser Propheten in ihrer Mitte hat die Welt eine Wohlthat genossen, deren sie sich durch die Verfolgung derselben unwürdig erwies. Das Relativum ὧν geht auf das in περιῆλθον beschlossene Subject. — πλανώμενοι]. Fälschlich be-

---

†) Von einer Bekleidung mit Ziegenfellen ist nirgends ausdrücklich im A. T. die Rede; wohl aber übersetzen die LXX die אַדֶּרֶת, welche Elias trug, durch μηλωτή (1 Kön. 19, 13. 19; 2 Kön. 2, 8. 13) und mit Recht, da in 2 Kön. 1, 8 Elias wegen dieser Tracht als אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר (LXX: ἀνὴρ δασύς = haaricht) bezeichnet wird. Daraus, daß Elias die Gewässer des Jordan mit seinem Mantel theilt (2 Kön. 2, 8), und noch entschiedener daraus, daß er bei der Berufung des Elisa seinen Mantel über denselben wirft (Investitur) 1 Kön. 19, 19, und bei seiner Himmelfahrt ihm denselben zurückläßt (2 Kön. 2, 13), ergiebt sich, daß ein solcher Mantel als Insigne des Prophetenthums, als prophetische Amtstracht, angesehen wurde. Doch scheint nur jene ältere Gestaltung des Prophetenthums, die in Elias und Elisa ihre glänzendsten Repräsentanten, und in Jonas (2 Kön. 14, 25) einen ihrer letzten Ausläufer hatte, solch eine unterscheidende Kleidung getragen zu haben. Bei der jüngeren (schriftstellerischen) Prophetenreihe finden wir nirgends eine Spur davon, und nur in Sach. 13, 4 wird erwähnt, daß die falschen Propheten (in Nachäffung des äußeren Auftretens jener älteren Prophetenheroen) der אַדֶּרֶת שֵׂעָר (LXX: δέῤῥις τριχίνη) sich bedienten.

zeichnet Del. dies als Apposition zu dem Subjectsbegriffe des voranstehenden Relativsatzes, — dann hätte πλανωμένων gesagt werden müssen. — ἐν ἐρημίαις κ. τ. λ., vgl. 1 Kön. 18, 4. 13; 19, 4—13.

Vs. 39. 40: *Καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν,* 40 *τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν.*

39 Und diese Alle, obwohl guten Zeugnisses theilhaftig geworden durch den Glauben, haben nicht davon getragen die Verheißung, 40 indem Gott betreffs unserer etwas Besseres zuvor versehen hatte, damit sie nicht ohne uns vollendet würden.

Vs. 39. — καὶ οὗτοι πάντες], sc. alle im ganzen Cap. genannten oder charakterisirten Glaubenshelden. — μαρτυρηθέντες], d. h. gut bezeugt, nämlich in der h. Schrift durch Gott als letzten Urheber der Schrift, vgl. Vs. 2. 4. 5. — διὰ τῆς πίστεως], vgl. Vs. 4. 7. 33. = kraft oder vermöge des Glaubens, dem sie es verdankten, daß ihrer in der Schrift so rühmend gedacht ist. — οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν], d. i. die Verheißung als Besitz (vgl. zu 6, 15), und zwar die Verheißung κατ' ἐξοχήν, d. h. die verheißene τελείωσις.

Vs. 40. Als Grund, warum die A.-Tl. Gläubigen, ungeachtet ihres wohlbezeugten Glaubens, noch nicht zum Besitze der messianischen Vollendung haben gelangen können, gilt dem Verf. die im göttlichen Rathschlusse begründete Thatsache, daß nicht sie allein, sondern auch noch die spätern (N.-Tl.) Generationen der Gläubigen daran Theil zu nehmen bestimmt waren. Dieser Grund ist aber nicht durch den Zwischensatz: τοῦ θεοῦ . . . προβλεψαμένου, sondern durch den Hauptsatz: ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν motivirt, d. h. nicht, weil wir eine höhere Stufe der Seligkeit im ewigen Leben als sie zu erlangen bestimmt wären, ist ihnen die ganze Fülle des messianischen Heils noch nicht zu Theil geworden, — denn sie sollen ja eben mit uns vollendet werden, also auch wie wir die höchste Stufe kreatürlicher Seligkeit ersteigen, — sondern weil es in der Natur dieses Vollendungszustandes liegt, daß er für Alle, die dazu berufen sind, zumal und gleichzeitig eintreten muß†). Durch den Zwischensatz wird aber allerdings ausgesagt, daß den N.-Tl. Gläubigen ein besseres Loos als den A.-Tl.

†) Unberechtigt und willkürlich ist Lün.'s Deutung: „Ohne uns wären jene zur Vollendung gelangt, wenn schon zu ihrer Zeit Christus erschienen wäre, und so sie schon zu ihrer Lebenszeit in den Besitz der verheißenen messianischen Seligkeit gekommen wären. Denn dann wären wir gar nicht mehr geboren, da nach Matth. 22, 30 im vollendeten Gottesreiche ein Freien und Gefreitwerden nicht mehr stattfinden wird."

zugefallen sei. Da nun diese Bevorzugung nicht in der zukünftigen Vollendung des ewigen Lebens gesucht werden kann, so muß sie in dem gegenwärtigen irdischen Leben liegen, — und sie liegt darin, daß wir in der ersten Zukunft Christi bereits die Morgenröthe jenes großen Tages geschaut haben, dessen Sonne in der zweiten Zukunft Christi aufgehen soll (vgl. noch zu 12, 2). Zugleich ersehen wir aus dieser Stelle, daß der Verf. die Vollendung für die abgeschiedenen Gläubigen nicht schon gleich nach ihrem Tode, sondern erst nach der Parusie Christi eintretend sich denkt.

Des vierten Theiles zweiter Abschnitt.

Cap. XII.

Die zubehörige Paränese.

Nach Vorführung einer so langen Reihe mustergültiger Vorbilder weltüberwindenden, sieggekrönten Glaubens, nimmt der Verf. die bei 10, 39 abgebrochene Ermahnung wieder auf, auszuharren wie sie bis an's Ende in dem Kampfe, der dem Glauben verordnet ist (Vs. 1), sich zu demselben zu kräftigen durch den Hinblick auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens (Vs. 2. 3), die dabei uns zustoßenden Leiden als heilsame Züchtigung zu erkennen (Vs. 4—11), und nicht zu ermüden in dem Streben nach christlicher Heiligung des Lebens (Vs. 12—17), eingedenk unseres himmlischen Berufes (Vs. 18—24) und Dessen, der uns dazu berufen hat (Vs. 25—29).

Vs. 1—3: *Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, 2 ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν. 3 ἀναλογίσασθε γὰρ τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν, ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.*

1 Deshalb lasset auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns haben, abwerfend jeglichen Ballast und die uns leicht verstrickende Sünde, mittelst Beharrlichkeit laufen den vor uns liegenden Wettkampf, 2 hinwegblickend auf des Glaubens Vorgänger und Vollender Jesum, welcher um die ihm vorliegende Freude das Kreuz erduldete, der Schmach nicht achtend, zur Rechten Gottes sich gesetzt hat; 3 denn betrachtet auch ihn, der solches Widerstreben gegen sich selbst von den Sündern erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, an euren Seelen erschlaffend.

V. 1. Mit dem Hauptsatze: δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν knüpft der Verf. wieder an 10, 36: ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν an, indem er die Bewährung des christlichen Lebens im Glauben unter dem Bilde eines uns verordneten Wettlaufes nach dem vorgesteckten Ziele der ewigen Seligkeit darstellt. Entsprechend der großen Fülle von Glaubensvorbildern in C. 11, auf welche die Ermahnung sich stützt, beginnt er dieselbe mit der volltönenden Partikelgruppe τοιγαγοῦν (im N. T. nur noch in 1 Thess. 4, 8), wobei, wie Del. sagt, „τοι den Sachverhalt affirmirt, γάρ darauf fußt und οὖν darauf hin folgert." — καὶ ἡμεῖς], auch wir, d. h. ebenso wie die vorher gepriesenen Glaubenszeugen. — τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων]. Die Bezeichnung einer großen, dichtgedrängten Schaar durch das Bild einer Wolke ist auch bei den Classikern nicht ungewöhnlich, vgl. die Belege bei Pass. Als μάρτυρες (sc. πίστεως) werden die in C. 11 gepriesenen Gottesmänner bezeichnet, weil sie selbst durch ihr eigenes Leben und Sterben Zeugniß ablegen über Wesen, Kraft und Wirkung des Glaubens, — nicht aber (Bl., Thol., de W. ꝛc.) als solche, welche, vom Himmel herab unserm Christenwandel zuschauend, Zeugen desselben sind; und noch viel weniger (Böhme, Del., Riehm 757, Alf. Maier, Moll) als solche, die Beides zugleich sind†). Bei dem Worte περικείμενον haben wir den

†) Die Begriffe Zuschauer und Zeuge lassen sich nur dann in einem dieser beiden Worte zumal ausdrücken, wenn der Zuschauer als solcher und zu gleicher Zeit auch Zeuge ist; — unmöglich aber, wenn das Object des Zuschauens ein ganz anderes und verschiedenzeitiges als das des Bezeugens ist. Aber auch die an zweiter Stelle genannte (von solcher Zwitterhaftigkeit befreite) Auffassung, nach welcher das im Hauptsatze ausgeführte Bild vom Wettkampflaufe auch schon den voranstehenden Participialsatz in der Weise beherrschen soll, daß das περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων eine amphitheatralisch die Rennbahn umlagernde Zuschauermasse repräsentire, ist entschieden verwerflich. Denn 1) dieser Participialsatz kann, wie das τοιγαροῦν fordert, nur als summarische Zusammenfassung des in C. 11 ausführlich Erörterten angesehen werden, und daher nichts enthalten, was nicht dort schon gesagt und erwiesen ist. Nun aber handelt dieses Capitel in seinem ganzen Umfange wohl von der Zeugenschaft, welche die Gläubigen des A. Bundes über Natur und Wirkung des Glaubens durch ihr eigenes Leben abgelegt haben; nirgends aber findet sich auch nur die mindeste Andeutung davon, daß sie zugleich Zuschauer unseres Glaubenskampfes seien. 2) Diese Auffassung obtrudirt unserm Verf. die ihm selbst wie der ganzen Bibel fremde Anschauung, daß die abgeschiedenen Gläubigen nicht nur vom Himmel herab Zuschauer unseres Thuns und Lassens seien, sondern auch irgendwie oder irgendwo darüber Zeugniß abzulegen die Aufgabe hätten, denn sonst könnten sie nur θεαταί, nicht aber μάρτυρες genannt werden. 3) Der Ausdruck περικείμενοι (s. oben) paßt möglichst schlecht zu dieser Auffassung, denn er fordert, in dieser Weise verwerthet, eine um die Kampfbahn herumgelagerte, nicht aber im Aether des Himmels über ihr schwebende Zuschauerschaar. Man vgl. nur die widerspruchvolle poetische Ausmalung bei Del.: „Wie eine dichte und undurchbrochene Wolke umgiebt uns die große

vollen, auch im alltäglichen Sprachgebrauche geltenden Begriff eines rings umher Gelagertseins festzuhalten. Wo und in welcher Lage des Lebens wir uns auch befinden mögen, immer und allenthalben umgeben uns eine Menge von Vorbildern aus den Zeiten des alten Testaments, die in gleicher oder ähnlicher Lebenslage siegreich den Glaubenskampf bestanden haben, und uns zu gleicher ὑπομονή mahnen. — Mit dem zweiten Participialsatze: ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα] beginnt nun das im Hauptsatze ausgeprägte Bild vom Wettlaufe seine Herrschaft geltend zu machen. Wie der in solchem Laufe nach dem Siegespreise Ringende zuvor alle beschwerende und hemmende Kleidung und alles sonstige Hinderliche abwirft, so sollen auch die Christen Alles beseitigen, was in ihrem Christenlaufe ihnen hinderlich werden könnte. Bei dem Worte ὄγκος = Bürde, Last, überhaupt alles Beschwerende, Ueberladende, dachte der Verf. wohl ohne Zweifel an den Ballast des jüdischen Ceremoniendienstes, mit dem seine Leser sich noch immer herumschleppten. — καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν]. Dieses καὶ ist nicht (Grot.) explicativ, so daß ὄγκον in ἁμαρτίαν nur eine deutlichere Bezeichnung erhielte, — aber auch nicht (Lün.) subsummirend, so daß neben dem Genusbegriffe ὄγκος noch eine bestimmte Species desselben besonders hervorgehoben würde, sondern rein additiv. Denn ὄγκος bezeichnet etwas an sich Indifferentes, das den Lauf zwar beschwerlich, aber nicht unmöglich macht; — die mit Bewußtsein zurückbehaltene ἁμαρτία dagegen ist ein den Lauf zum Stillstand oder zum Rückschritt nöthigendes Hinderniß, wie der Verf. sie als solches auch selbst durch das Epitheton εὐπερίστατος ausdrücklich kennzeichnet. Dieses in der gesammten Gräcität nur hier vorkommende Wort wird man wohl am besten auf das Medium περιΐστασθαι = sich herumstellen, umringen, umzingeln, zurückführen, — also: die uns leicht umstellende, umstrickende, und dadurch die Fortsetzung des Laufes unmöglich machende, auf demselben Flecke uns festhaltende Sünde. Schwerlich aber ist das Bild hergenommen von einem eng anschließenden, und daher im Laufe hindernden Gewande. Vielmehr haben wir an Bande und Fesseln zu denken, mit welchen die nicht völlig abgeworfene sündige Neigung in der Stunde der Versuchung, aus ihrem Schlupfwinkel hervorbrechend, uns umschlingt und fesselt.

Menge der alten Zeugen, und wie eine Wolke hoch und unnahbar über der Erde schwebt, so umschweben uns die Geister der vollendeten(?) Gerechten. Unser Leben ist ein Schaukampf, das Theater ist die Welt, und die Sitze der Zuschauer reichen hinauf(?) bis in den Himmel." 4) Vs. 2 coordinirt in steigernder Weise den in Vs. 1 genannten μάρτυρες noch Christum, das Urideal eines Glaubenszeugen, aber auch nicht als einen, der als Zuschauer unseres Kampfes auf uns herabsieht, sondern vielmehr als einen, zu dem wir als dem vollendetsten Vorbild des Glaubens emporschauen sollen.

Vs. 2. Zu der Ermunterung und Kräftigung in dem uns verordneten Glaubenskampfe, welche das Vorbild der A.-Tl. Glaubenshelden uns gewährt, kommt noch die ungleich stärkere Triebkraft des Vorbildes Jesu. Und das ist eben das Bessere, das nach 11, 40 Gott für uns Christen zuvor versehen hat, das wir vor den A.-Tl. Gläubigen voraus haben, und das uns die Ausdauer so ungleich leichter macht als ihnen. — ἀφορῶντες], wie ἀποβλέπειν εἰς etc. in 11, 26, — hinwegblickend, sc. von den uns entmuthigenden Schwierigkeiten und Mühen des Laufes. — εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν]. Nach Bl., de W., Ebr., Riehm 326 u. A. soll dies heißen: „Jesus, der in Beweisung des Glaubens uns mit seinem Beispiel vorangegangen ist, und es in Beweisung dieses Glaubens bis zur Vollendung gebracht hat," wobei ἀρχηγός (vgl. zu 2, 10) in der Bedeutung Vorgänger genommen, und Christi eigener Glaubenskampf und Glaubenssieg den Lesern als Vorbild vorgehalten wird. Nach Lün. dagegen heißt es: „Jesus, der den christlichen Glauben in uns angefangen oder erweckt hat, und ihn in uns zur Vollendung oder zum Abschluß bringt," wobei ἀρχηγός wie 2, 10 in der Bedeutung Urheber genommen ist, und das empfohlene Hinblicken auf ihn den Zweck hat, Kräftigung des Glaubens von Christo zu erlangen. Nach Del. endlich soll ἀρχηγός (= Vorgänger) Christi eigenen, und τελειώτης unsern Glauben zum Object haben. Von diesen drei Auffassungen ist nur die erste haltbar; die dritte scheitert daran, daß der von ἀρχηγός und τελειώτης gemeinsam und in gleicher Weise abhängige Gen. πίστεως entweder nur Christi, oder nur unsern Glauben bezeichnen kann, — die zweite aber an dem deutlich vorliegenden Zusammenhange der Stelle. Denn wie die in Vs. 1 vorgehaltene Wolke von A.-Tl. Glaubenszeugen, so wird in Vs. 2 auch Christus selbst den Lesern als ermunterndes Vorbild eines glorreich durchkämpften und siegreich vollendeten Glaubenskampfes in höherer Potenz vorgehalten, wie der sich an die Bezeichnung Christi als Vorgänger und Vollender des Glaubens anschließende und ihre Bedeutung entfaltende Relativsatz unzweifelhaft darthut. Was Lün. gegen diese Auffassung vorbringt, ist ganz nichtig. Denn die Behauptung, daß die Tugend der πίστις Christo nicht beigelegt werden könne, ist eine völlig bodenlose†), und die allerdings richtige Bemerkung, daß „τελειώτης

†) Lün. meint nämlich: „Die Tugend der πίστις konnte der Verf. unmöglich von Christo gleicherweise (?) wie von den Christen prädiciren. Bei der hohen Anschauung, die er von der Person des Erlösers hatte, mußte er ihn, durch den die göttlichen Heilsrathschlüsse sich verwirklichen sollten, als Gegenstand der πίστις betrachten." Als ob Eins das Andere ausschlösse! Und wie inconsequent ist diese Behauptung, wenn Lün. doch selbst lehrt, daß nach Vs. 2 „nicht bloß das Vorbild der A.-Tl. Glaubenszeugen, sondern auch das Vorbild Christi selber" uns zur Nacheiferung vorgehalten

nur transitiv, nicht aber intransitiv gebraucht sein könne", trifft nicht, da der Ausdruck „den eigenen Glauben zur Vollendung bringen" eben so sehr ein transitiver Begriff ist wie „den Glauben eines andern zur Vollendung bringen". — Die Vollendung aber des Glaubens ist für Christum nach 2, 9 das στεφανοῦσθαι δόξῃ καὶ τιμῇ. — ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς]. Es ist die ewige Herrlichkeit des Erlösers gemeint, die seiner als Lohn (2, 9) für den im Leiden zu bewährenden Gehorsam (5, 8) wartete, und die er bei seiner Himmelfahrt, zur Rechten Gottes sich setzend, erlangt hat. Ebenso wie hier ist ἀντί auch unten in Vs. 16 gebraucht. Von den beiden hiervon abweichenden und unter einander verwandten Deutungen: 1) statt der Leidensfreiheit, auf welche er wegen seiner Sündlosigkeit auch als Mensch Anspruch hatte (Chrys. Beza, Calov.), und 2), wie Aehnliches in 11, 25 von Mose gesagt ist, statt der Freude- und Herrlichkeitsfülle, mit der er als Herr aller Dinge auch schon hier auf Erden sich hätte umgeben können, vgl. Matth. 26, 53 (Calv. ꝛc.), — hat erstere das sprachliche Bedenken gegen sich, daß χαρά ein positiver, kein privativer Begriff ist, und beide werden von dem dogmatischen Bedenken gedrückt, daß in beiden Fällen die Welterlösung, für welche das Leiden, wenigstens das Todesleiden, nach 2, 10. 14. 15; 5, 9; 9, 26 conditio sine qua non war, hätte ungeschehen bleiben müssen, und damit auch jedes Motiv zur Menschwerdung weggefallen wäre. — ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας]. Den Kreuzestod bezeichnet auch Cic. in Verr. 5, 64 als crudelissimum teterrimumque supplicium. — ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου], vgl. zu 8, 1. — κεκάθικεν*)]. Die perfectische

---

werde! Freilich nicht „gleicherweise" wie von den Christen, wohl aber als Urideal und höchstes Vorbild des Glaubens für die Christen prädicirt er auch von Christo die „Tugend der πίστις". Er thut es hier, indem er im zweiten Theile des Verses den Glaubenslauf Christi, dem wir nachfolgen sollen, und den Siegespreis, den er dadurch errungen, schildert. Es läßt sich ja auch durchaus nicht absehen, warum von Christo, den er doch nach 4, 15 in allen Stücken gleich wie wir doch ohne Sünde versucht worden sein läßt, nicht auch habe ausgesagt werden können, daß er wie wir doch ohne Sünde versucht worden sein läßt, nicht auch habe ausgesagt werden können, daß er wie wir, nur in ungleich höherem Grade, Glauben gehabt und bewährt habe, zumal in der Fassung, die der Verf. dem Glaubensbegriffe in 11, 1 gegeben. Hat er es doch faktisch gethan, indem er Christum in 2, 13 sagen läßt: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ᾽ αὐτῷ, und: ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, — und nicht minder, wenn er ihn in 3, 2: πιστὸν τῷ ποιήσαντι αὐτόν nennt. Dasselbe bezeugt auch C. 5, 7. 8. Denn πίστις ist die nothwendige Voraussetzung des dort ihm zugeschriebenen Betens und Flehens zu Dem, der ihn erretten konnte aus dem Tode, und πίστις ist ein nothwendiges Ingrediens der εὐλάβεια, um derentwillen dies Gebet erhört worden ist, πίστις auch ein nothwendiges Correlat der ὑπακοή, die er, obwohl Sohn, an seinem Leiden gelernt hat.

*) Die Rec. liest ἐκάθισεν, gegen alle Uncialen, die meisten Minuskk. u. Kvv.

Fassung drückt den Gedanken aus: Er hat sich gesetzt und sitzt noch und in alle Ewigkeit. Wie die Schilderung seines Leidens in ὑπέμεινεν σταυρόν uns überzeugen soll, daß Christus doch noch größeres Leiden erduldet hat, als uns bevorsteht, so soll das κεκάθικεν uns als Bürgschaft dienen, daß auch uns der Lohn für unsere Ausdauer im Leiden nicht fehlen werde.

Vs. 3. — ἀναλογίσασθε γάρ]. Das γάρ hat auch hier begründende Geltung. Begründet werden aber sollte eigentlich die voranstehende Mahnung (auf Jesum als des Glaubens Vorgänger und Vollender hinzublicken), durch die Versicherung, daß solcher Hinblick uns bewahren werde vor dem Ermatten im Glaubenseifer. Statt aber diesen Gedanken in die Form einer Versicherung oder Verheißung einzukleiden (ἀναλογισάμενοι γὰρ ... οὐ καμούμεθα) kleidet der Verf. ihn in die Form einer dringlichen Ermahnung: „Blicket hin auf ihn, damit ihr nicht ermattet," wobei dem schwächeren Ausdruck: „Wer hinblickt, wird nicht ermatten," der stärkere: „Wer nicht hinblickt, wird ermatten" substituirt ist. In dem ἀναλογίσασθε liegt eine steigernde Wiederaufnahme des ἀφορῶντες in Vs. 2, indem das Erblickte zum Gegenstande sorgfältigen, allseitigen Ueberlegens gemacht wird. — τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ... εἰς ἑαυτὸν*) ἀντιλογίαν]. Wenn hier dem ἀναλογίζεσθαι, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entgegen, statt des sachlichen Objectes ἀντιλογίαν die Person, welche davon betroffen wurde, unmittelbar als Object beigefügt ist, so dient dies dazu, die höhere Bedeutung hervorzuheben, welche die Sache durch die unvergleichlich hohe Stellung und Würde der Person erlangt hat, während in dem auf das Kreuzesleiden zurückweisenden τοιαύτην die Sache schon an und für sich, auch von der Steigerung abgesehen, die sie durch die Person erhält, als ein Gipfel menschlichen Leidens dargestellt ist. Der Sinn ist: Hat er, der Schöpfer und Herr des Weltalls, solch ein entsetzliches Leiden erduldet, wie viel weniger dürft ihr euch des unvergleichlich geringeren Leidens weigern, das euch etwa auf eurem Glaubenslaufe entgegentritt. Ἀντιλογία heißt allerdings an sich (Lün.) „nichts weiter als Widerspruch, und gemeint ist der Widerspruch gegen Christi Gottessohnschaft und messianische Würde;" aber damit ist die Beziehung auf den Kreuzestod, die von dem τοιαύτην unabweisbar gefordert wird, nicht ausgeschlossen, denn man widerspricht nicht bloß in Worten, sondern auch in Thaten, und die Kreuzigung Christi als eines Gotteslästerers war der Gipfel des Widerspruchs gegen seine Gottessohnschaft und messianische Würde. — ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν]. Durch diese

---

*) Die Rec. liest mit D³. K. L. und den meisten Minuskk. εἰς αὐτόν, ℵ¹. D¹. E¹. u. deren lat. Uebers. εἰς ἑαυτούς, ℵ⁴. εἰς αὐτούς, u. A. nebst der Vulg. εἰς ἑαυτόν. Da der Plur. als sinnlos zu verwerfen ist, so scheint ἑαυτόν die vorzüglichste L.-A. zu sein.

Näherbestimmung soll das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Denjenigen, welche widersprachen, und Demjenigen, welchem widersprochen wurde, hervorgehoben werden: Er, der Heilige, von den Sündern, die doch zu erlösen er gekommen war! Ἁμαρτωλοί heißen sie nicht deshalb, weil sie durch ihren Widerspruch den Gerechten ans Kreuz brachten, sondern wegen der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit, aus der freilich auch dieser Widerspruch gegen ihn hervorging. — ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι]. Das Bild vom Wettkampflaufe ist auch hier noch festgehalten. Aber als Organe des Laufens sind nicht wie in Vs. 12. 13 die Füße und Kniee, sondern, aus der bildlichen in die eigentliche Rede überspringend, die Seelen genannt; ταῖς ψυχαῖς wird besser mit ἐκλυόμενοι, welches sonst völlig haltlos dastände, als mit κάμητε verbunden.

Der durch Vs. 3 an dem Vorbilde Christi in den Vordergrund getretene Gedanke, daß auch der Christ in seinem Glaubenslaufe viel Widerwärtigkeit zu erdulden habe, erhält nun seine weitere Ausführung (Vs. 4—11) darin, daß der Christ solche als heilsame, Gottes Vaterliebe bekundende Züchtigung anzusehen und aufzunehmen habe.

Vs. 4—8: *Οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι,* 5 *καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται Υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος·* 6 *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.* 7 *εἰ παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός· τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ;* 8 *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε.*

4 Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden im Kampfe wider die Sünde, 5 und habt vergessen des Zuspruchs, der zu euch, als zu Söhnen, redet: „Mein Sohn, achte nicht geringe die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst. 6 Denn, wen der Herr lieb hat, den züchtiget er; er stäupet aber jeglichen Sohn, den er anerkennt.“ 7 Wenn ihr Züchtigung erduldet, so verfährt Gott mit euch als mit Söhnen. Denn wo ist ein Sohn, den ein Vater nicht züchtiget? 8 Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, der alle theilhaftig geworden sind, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne.

Vs. 4. Die Worte πρὸς τὴν ἁμαρτίαν läßt man ohne Zweifel besser von ἀνταγωνιζόμενοι, welches sonst zu nackt und haltlos dastehen würde, als von ἀντικατέστητε abhängen. Sie stehen aber nicht (Del.) im Parallelismus mit ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (Vs. 3), sondern mit τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν ἀποθέμενοι (Vs. 3), deren ermahnender Inhalt hier wieder aufgenommen wird. Dort, wo das Bild des Glaubens-

laufes den Ausdruck beherrschte, erschien die Sünde als eine uns im Laufe hemmende und daher abzuwerfende Fessel; hier wo das Bild des Glaubenslaufes sich in das des Glaubenskampfes umgesetzt hat, als ein zu bekämpfender und zu erlegender Feind. Hier wie dort ist daher an die eigene Sünde der Gemeinde zu denken, nicht (Ebr., Del.) an die Sünde der Feinde des Christenthums, welche die Gemeinde um ihres Glaubens willen hassen und verfolgen. Denn dieser Sünde gegenüber haben die Christen nach dem in Vs. 3 vorgehaltenen Vorbilde Christi nicht ἀνταγωνιζόμενοι, sondern ὑπομένοντες sich zu verhalten, haben das von daher ihnen zugefügte Leid nach Vs. 5—8 als eine von Gott zugelassene παιδεία zu ertragen. Wohl aber haben sie mit allem Ernste gegen die eigene Sünde zu kämpfen, die umgekehrt durch Verheißung von Genuß, Wohlleben, Behaglichkeit, Ehre und Reichthum sie zum Abfall vom Glauben verlockt (vgl. die ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας in 3, 13). Denn jede Sünde, welcher Art sie auch sei, lockert das Band der Gemeinschaft mit Christo, und führt schließlich, wenn sie nicht bekämpft und überwunden wird, zum Abfall vom Glauben und zum Verlust des Heils. — Eine arge Mißdeutung ist es, wenn Ebr., Del., Lün. und überhaupt die meisten Ausleger den Ausdruck μέχρις αἵματος ἀντικαθιστάναι vom Erdulden des Märtyrertodes verstehen†). Ist das Widerstehen und Kämpfen gegen die Sünde als ein vom leiblichen Faustkampfe hergenommenes,

---

†) Vgl. z. B. Lün.: „Noch nicht bis aufs Blut, d. h. bis dahin, daß Blutvergießen eingetreten wäre, daß ein Märtyrertod unter euch nöthig geworden wäre," — wobei er inconsequent genug doch das ἀνταγωνίζεσθαι πρὸς τὴν ἁμαρτίαν nicht von dem Haß und der Verfolgung der christenfeindlichen Welt, sondern von der eigenen Sünde der Gemeinde deutet. Ist die ἁμαρτία, gegen welche die Gemeinde kämpfen soll, deren eigene Sünde, so kann das μέχρις αἵματος nicht ein von Außen an sie herantretendes blutiges Märtyrerleiden bezeichnen wollen, da der Kampf gegen die eigene Sünde als solcher auch nur Schmerzen, Qualen und Unlust, die wir uns selbst anthun, bedingt. Bezieht man aber einmal das μέχρις αἵματος auf blutiges, durch Haß und Verfolgung seitens der Nichtchristen herbeigeführtes Märtyrerthum, so ist es wiederum ebenso unerlaubte wie vergebliche Willkür, den Ausdruck mit Ausschluß blutiger Geißelung auf Märtyrertödtung zu beschränken. Denn es hat eben an beiden nach dem Zeugniß der Geschichte auch in der Gemeinde zu Jerusalem, an welche nach Lün.'s (irriger) Voraussetzung der Verf. schrieb, bis in die unmittelbare Gegenwart desselben nicht gefehlt, und der Verf. deutet selbst in 13, 7 und 10, 32—34 auf derartige Erfahrnisse der Gemeinde hin. Und es ist eine ganz eitele und nichtige Ausflucht, wenn Del. und Lün. sich damit zu helfen suchen: „Der Verf. habe, wie in 10, 32 ff., nur die gegenwärtige Generation der Christen, zu der er eben rede, vor Augen, nicht wie in 13, 7 die frühere Generation." Denn kann man sich auch einreden, damit die Berufung auf die Todesmartyrien des Stephanus und Jakobus des Aelteren beseitigt zu haben, so doch nicht die Berufung auf die Tödtung Jakobus des Gerechten, die nur etwa zwei Jahre vor der Zeit, wo man dem Verf. seinen Brief schreiben läßt, stattgefunden hat.

ein nicht physisch, sondern ethisch zu fassendes Bild, so wird auch, was von diesem geistlichen Kampfe prädicirt ist, nämlich daß er bis aufs Blut gekämpft werden müsse, nicht eigentlich, sondern bildlich und ethisch zu fassen sein, — ebenso wie kein vernünftiger Ausleger unten bei Vs. 12. 13 an leibliches Hinken und Knieschlottern denken wird. „Bis aufs Blut gegen die Sünde kämpfen," ist, wie schon Beng. und neuerdings auch Holtzm. I, 4 wieder erkannt hat, sprüchwörtlich-bildlicher Ausdruck für einen so ernsten, entschiedenen und rücksichtslosen Widerstand gegen die sündliche Lust, wie des Erlösers Gebot in Matth. 5, 29. 30 („Aergert dich dein rechtes Auge ꝛc.") ihn fordert, und wie der christliche Dichter betet: „Reiß das Herz mir aus dem Herzen, sollt's auch sein mit tausend Schmerzen." Wie sollte auch der Verf. dazu kommen, den Lesern einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie noch nicht den Märtyrertod erduldet, und sie aufzufordern, wenigstens von jetzt an darnach zu trachten? Denn ein Vorwurf und eine Mahnung liegt doch unverkennbar in der Stelle.

Vs. 5. Zu dem Vorwurf, der Sünde noch nicht gebührend widerstanden zu haben, häuft der Verf. nun auch noch den Vorwurf, die ihnen aus dem Trostworte Spr. 3, 11. 12 wohlbekannte Bedeutung der irdischen Leiden als Zuchtmittel der göttlichen Gnade und Liebe nicht gebührend, d. h. nicht zur Uebung und Stählung (Vs. 11: γεγυμνασμένοι) für den Kampf gegen die Sünde, gewürdigt und benutzt zu haben. Statt sündenflüchtig und leidensfreudig zu sein, haben sie sich sündenwillig und leidensflüchtig erwiesen. Beide Momente, der Trieb der Sünde zu der irdischen Lust und Herrlichkeit, die außerhalb des christlichen Heilsweges liegt, und die Flucht der Leidenszüchtigung, die auf dem Heilswege des Christen wartet (Act. 14, 22; Matth. 10, 38; 16, 24), bilden eine ähnliche Syzygie wie der Betrug des Reichthums und die Sorge dieser Welt in Matth. 13, 22, daher sie denn auch durch ein einfaches καί als zusammengehörig aneinandergereiht sind. — ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως]. Das ἐκ- drückt ein gänzliches Vergessen aus. Dies aber ist nicht so zu verstehen, als ob der bezügliche Trostspruch wirklich ihrem Gedächtnisse entfallen wäre, sondern das Vergessen ist ein thatsächliches: Sie haben den Zuspruch, obwohl sie ihn kennen, doch sich nicht nutzbar gemacht. Zu verwerfen ist die fragende Fassung, welche Bl., Del., Lün. ꝛc. diesem Verbum ohne Noth aufzwingen, weil „als assertorische Aussage gefaßt der darin enthaltene Vorwurf stärker hervorträte, als dem milden Redecharakter dieses Abschnittes angemessen sei." Aber warum der Vorwurf der Leidensflüchtigkeit für diesen Zusammenhang zu stark sein soll, läßt sich schwer begreifen. Ueberdem ist die assertorische Fassung durch das coordinirende καί so nahe gelegt, daß der Verf., wenn er wirklich durch fragende Fassung den Vorwurf hätte mildern wollen, dem fast unvermeidlichen Mißverständniß

durch eine bestimmtere interrogatorische Formulirung des Satzes hätte vorbauen müssen. — ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται]. Der Verf. sagt ὡς υἱοῖς, weil der anzuführende Spruch mit υἱέ (das μου fehlt bei den LXX) beginnt, und will, obwohl dies υἱέ in der Grundstelle eigentlich nur das Verhältniß des Jüngers zum Lehrer ausdrückt, doch ohne Zweifel hinter ὡς υἱοῖς den Gen. τοῦ θεοῦ (vgl. 2, 10) ergänzt wissen, da ihm dieser Spruch wie die ganze h. Schrift als Wort Gottes an die Menschen gilt; und zwar bezeichnet er die Mittheilung desselben als ein διαλέγεσθαι = sich unterreden, miteinander reden, weil er es als die tröstende Antwort Gottes auf die Klage des unter der Züchtigung seufzenden Menschen ansieht.

Vs. 6. — παιδεύει]. So liest bei den LXX der Cod. Alex., die übrigen Codd. meist: ἐλέγχει. — Die zweite Vershälfte lautet im Hebr.: וּכְאָב אֶת־בֵּן יִרְצֶה = und wie ein Vater (züchtigt er) den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat. Die LXX aber lasen וְיַכְאִב (= Schmerz anthun) statt וּכְאָב. — Der Ausdruck παραδέχεσθαι ist von der Sitte hergenommen, das neugeborene Kind dem Gatten zu überreichen, damit er durch Aufnehmen desselben es als sein Kind anerkenne.

In Vs. 7. 8 folgt nun die Verwerthung, welche der Verf. dem citirten Schriftworte für die Trübsale giebt, über welche seine Leser klagen zu dürfen meinen.

Vs. 7. — εἰ*) παιδείαν ὑπομένετε]. Der Nachdruck liegt, wie die Wortstellung und der Gegensatz in Vs. 8 zeigt, auf παιδείαν, nicht (Ebr.) auf ὑπομένετε. Letzteres soll also auch nicht als ein standhaftes Ertragen, wohl aber das Leiden des Christen als παιδεία, d. h. nicht als Zornes-, sondern als Liebesstrafe hervorgehoben werden. — τίς**) γὰρ υἱός]. Del. faßt τίς als Subject und υἱός als Prädicat: Wer ist ein Sohn, den nicht 2c., — Bleek u. A. besser: Welcher Sohn ist, den nicht 2c., = wo ist ein Sohn, den nicht 2c.

Vs. 8. — ἧς μέτοχοι γεγόνασιν πάντες], d. h. Alle die Gott (nach Vs. 6) als Söhne anerkennt. — νόθοι καὶ οὐχ υἱοί ἐστε***)]. Νόθος bezeichnet im herrschenden Sprachgebrauche

---

*) So in der Rec. nach Chrysost., Theodoret, Theophylakt u. mehreren Minuskk., während alle Uncialen, gegen 30 Minuskk. u. fast alle Ueberss. (Vulg.: In disciplina perseverate) εἰς παιδείαν lesen. Trotz so starker Bezeugung muß diese L.-A. dennoch verworfen werden, da sie an Stelle des schönen, harmonischen Gegensatzes, den Vs. 8 (nach der L.-A. der Rec.) zu Vs. 7 bildet, die Einheit des Gedankens zerstört, und eine kaum erträgliche Abgerissenheit in die Darstellung bringt.

**) Rec.: τίς γάρ ἐστιν. Nach א[1]. A. Vulg. u. Orig. ist bloß τίς γαρ zu lesen.

***) So nach א. A. D[1]. D[3]. It. Vulg. etc. Die Rec. liest: νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί.

nicht (Grot. rc.) ein von der Mutter in Folge ehebrecherischen Umgangs geborenes, sondern ein vom Vater mit einer Beischläferin außerehelich erzeugtes Kind (Bl., de W., Lün., Del. rc.). Allein auch das letztgenannte Verhältniß kann hier nicht als eigentliches tertium compar. gelten; denn eine Deutung wie z. B. die von Lün.: „Bastarde, außer der Ehe vom Vater Erzeugte, um deren Wohl und Wehe dieser nicht sehr besorgt zu sein pflegt," erweist sich in ihrer Anwendung auf das Kindschaftsverhältniß zu Gott auf allen Seiten als unpassend. Dem Zusammenhange gemäß bezeichnet νόθοι hier vielmehr solche Kinder, οὓς οὐ παρεδέξατο ὁ θεός (Vs. 6). Der Grund der Nichtanerkennung kommt aber dabei nicht in Betracht, sondern nur die Thatsache der Nichtanerkennung, die sich darin kund giebt, daß der Vater sie keiner Züchtigung würdigt. — υἱοί], sc. υἱοὶ γνήσιοι, d. h. Kinder, die der Vater als solcher anerkannt hat, und deren sorgfältiger Erziehung er sich widmet.

Vs. 9—11: *Εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν; 10 οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευον, ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. 11 πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ λύπης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης.*

9 Sodann, unseres Fleisches Väter hatten wir zu Züchtigern und scheuten wir, — werden wir uns nicht vielmehr unterwerfen dem Vater der Geister, und leben? 10 Denn jene züchtigten uns auf wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser aber zum Nutzen, damit wir theilhaftig würden seiner Heiligkeit. 11 Jegliche Züchtigung aber scheint in Bezug auf die Gegenwart nicht Sache der Freude, sondern der Trauer zu sein, hernach aber gewähret sie friedensreiche Frucht der Gerechtigkeit den durch sie Geübten.

Vs. 9. — εἶτα] bringt zu dem in Vs. 5—8 geltend gemachten noch ein neues, weiteres Moment hinzu. Dort war die Mahnung, sich durch die Zuchtleiden des irdischen Lebens im christlichen Glaubenslaufe nicht entmuthigen zu lassen, dadurch gestützt, daß Gott dabei nur thut, was alle Väter als Erzieher thun, und daß er dadurch thatsächlich sich uns als Vater erweist, und uns als Kinder anerkennt. Haben wir uns nun, fährt der Verf. jetzt fort, ohne zu widerstreben und zu verzagen, unter die Züchtigung unserer leiblichen Väter gebeugt, wie viel weniger dürfen wir der doch viel weiseren und heilsameren Züchtigung des himmlischen Vaters uns weigern! — τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες]. Offenbar sind unsere leiblichen Väter gemeint. Eine nähere Begränzung des Wortes σάρξ kann aber erst aus dem Gegensatze πατὴρ τῶν

πνευμάτων sich ergeben. — εἴχομεν]. Das Imperf. bezeichnet die in der Vergangenheit andauernde Handlung, hier also die Continuität der Züchtigung während des ganzen Kindesalters. — οὐ πολὺ*) μᾶλλον ... τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων]. Der Vater der Geister ist ohne Zweifel Gott, und bei πνευμάτων hat man, wie schon der Plural beweist, an geschaffene Geister zu denken, deren Vater Gott eben als ihr Schöpfer genannt wird. Wir verstehen darunter alle generellen und individuellen Erscheinungen kreatürlichen Geisterwesens, also die Menschen und Engelsgeister. — καὶ ζήσομεν], Resultat unserer Fügsamkeit unter die züchtigende Hand Gottes. Es ist das eigentliche, wahre, wesenhafte Leben gemeint, das auch über den leiblichen Tod hinaus in die Ewigkeit fortdauert.

Bei der Singularität des Ausdruckes πατὴρ τῶν πνευμάτων ist es wahrscheinlich, daß der Verf. sich dabei, wenn auch nur reminiscenzartig, an den verwandten Ausdruck in Num. 16, 22 und 27, 16 angelehnt habe, wo die LXX das Hebr. אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר = der Gott der Geister alles Fleisches (וכל statt לכל lesend) übersetzt haben: ϑεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. Im hebr. Texte hat man nach Analogie des Ausdrucks in Gen. 6, 17 und 7, 15. 22 (כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים) an Menschen- und Thierleben gemeinsam zu denken, während der griechische Uebersetzer bei καὶ πνευμάτων an Menschen- und Engel-Geister, oder wahrscheinlicher nur an Letzteren allein gedacht haben wird. Demgemäß haben denn Chrysost., Oekum. und Theophylakt um so eher geglaubt, auch an unserer Stelle bloß an Engelgeister denken zu müssen, als der Verf. selbst in 1, 7. 14 die Engel im Gegensatz zu den Menschen als πνεύματα schlechthin bezeichnet. Dennoch ist diese Deutung entschieden verwerflich, da der Gegensatz des πατὴρ τῶν πνευμάτων zu den πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν nothwendig die Beziehung oder wenigstens Mitbeziehung des Ersteren auf den Schreiber und die Leser bedingt. — Nicht minder verkehrt ist 2) die zuletzt von Böhme vertretene Auffassung, derzufolge Gott als der Versorger unserer Seelen so genannt sei. Denn πατήρ heißt nie „Versorger", sondern immer im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne „Erzeuger". Auch ist Gott ja nicht bloß Versorger unserer Seelen, sondern ebenso sehr Versorger unserer Leiber, und umgekehrt sind unsere irdischen Väter nicht bloß Versorger unserer Leiber, sondern auch — das bezweckt ja eben die Erziehung — unserer Seelen. — 3) Da nach sonst herrschendem Sprachgebrauche des N. T., der übrigens schon im A. T. wurzelt (Gen. 6, 3. 12. 13), durch die Syzygie σάρξ καὶ πνεῦμα die ethische Doppelseitigkeit des wiedergeborenen Christen (Joh. 3, 5. 6 u. a.) bezeichnet wird, während die physische Doppelseitigkeit des natürlichen Menschen durch σῶμα καὶ ψυχή ausgedrückt wird, — so liegt es nahe (mit Ebr.) auf jenen auch den vorliegenden Gegensatz zurückzuführen: Unser sündhaftes natürliches Sein (σάρξ) urständet von unsern Eltern, unser christliches, geheiligtes und heiligendes Geistwesen (πνεῦμα) stammt von dem himmlischen Vater her. Allein diese Auffassung wird schon durch den in diesem Sprachgebrauche völlig unerhörten Plural πνεύματα ausgeschlossen, da innerhalb desselben πνεῦμα ebenso wie σάρξ ein sing. tantum ist. Auch ist jener ethische Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα gerade unserm Briefe fremd. Mit σάρξ bezeichnet er allerdings (5, 7; 10, 20) die menschliche Natur des Erlösers, — aber diese σάρξ

---

*) Nach ℵ. A. u. D[1]. Die Rec. schreibt: οὐ πολλῷ μᾶλλον.

ist ja eben χωρὶς ἁμαρτίας (4, 15), und der Gegensatz zu ihr ist nicht ein πνεῦμα im Sinne einer erst nach der leiblichen Geburt in sie hineingebrachten heiligenden Gotteskraft, sondern ein πνεῦμα αἰώνιον (9, 14), das Christo als dem Sohne Gottes von Ewigkeit her zustand. Ferner bezeichnet unser Brief allerdings die mosaischen Cultusgesetze als δικαιώματα σαρκός (9, 10), als νόμος ἐντολῆς σαρκίνης (7, 16), sowie deren Erfolg als τῆς σαρκὸς καϑαρότης (9, 14), und stellt letzterem ein καϑαρίζειν τὴν συνείδησιν entgegen (9, 14). Der Gegensatz ist aber auch hier wieder ein bloß physischer, kein ethischer. Denn da er unmöglich das mosaische Cultusgesetz als an sich sündhaft, sondern nur als bloß äußerlich und schattenhaft, und daher ohne innern Wesensgehalt, — als bloß vergänglich, und daher nur zeitweilig geltend hat bezeichnen wollen, so hat er diesen bildlichen Ausdruck nicht von der ethischen Seite der σάρξ hergenommen, nach welcher sie Repräsentant der menschlichen Sündhaftigkeit ist, sondern nach ihrer physischen Seite, nach welcher sie das äußerlich Wahrnehmbare, das Hinfällige, Vergängliche, Todeshafte und daher innerlich Wesenlose darstellt. Auch sonst gebraucht nirgends der Verf., wo er von der Sündhaftigkeit des Menschen redet, die Ausdrücke σάρξ, σάρκινος oder σαρκικός; und nirgends nennt er die wiedergeborene Natur der Christen πνεῦμα, geschweige denn πνεύματα. — Wir werden also 4) dabei stehen zu bleiben haben, daß σάρξ und πνεῦμα hier einen Gegensatz aussagen, der jedem Menschen schon von Natur innewohnt. Vgl. wir nun 4, 12, wo der Verf. die Menschennatur in πνεῦμα καὶ ψυχή, ἁρμοί τε καὶ μυελοί gliedert, so werden wir schwerlich irren, wenn wir die Gegensätze Vater unseres Fleisches und Vater unseres Geistes darauf beziehen, daß der Verf. im Sinne des Creatianismus die Entstehung des Menschen (von der Erschaffung der Protoplasten abgesehen) sich so gedacht habe, daß zu der zeugenden Thätigkeit der menschlichen Eltern jedesmal, wenn die Zeugung eine fruchtbare, eine schöpferische Thätigkeit Gottes hinzutrete, und zu dem animalischen (leiblich-seelischen) Producte der Zeugung das personbildende Princip des πνεῦμα hinzuthue. So im Wesentlichen auch Calv., Estius ꝛc., und unter den Neueren: Del. u. Riehm 678†).

Aber der Verf. sagt nicht, wie man als Gegensatz zu πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν erwarten sollte: πατὴρ τοῦ πνεύματος ἡμῶν, sondern π. τῶν πνευμάτων schlechthin, welches nur einen weiteren, umfassenderen Begriff als jenen bezeichnen kann. Nehmen wir nun noch hinzu, daß der vorliegende Ausdruck wahrscheinlich sich an Num. 16, 22 u. 27, 16 LXX anlehnt, wo jedenfalls (wenn nicht ausschließlich) auch die Engel gemeint sind, ferner daß in 1, 7. 14 auch die Engel und in 12, 23 die aus dem irdischen Leibesleben abgeschiedenen Persönlichkeiten der Frommen πνεύματα genannt sind, so werden

†) An dem exegetischen Resultat, daß unser Verf. creatianisch denke, braucht auch der entschiedenste Offenbarungsglaube sich dadurch nicht irre machen zu lassen, daß etwa in andern Stellen der h. Schrift traducianische Anschauungen zu Grunde liegen. Denn die Frage, ob Traducianismus oder Creatianismus gehört zu den offenen Fragen, deren Beantwortung nicht Sache der Offenbarung, sondern menschlicher Forschung und Speculation ist. Ueber solche Dinge denken und reden die h. Autoren so, wie individuelle oder Zeitanschauung es sie gelehrt hat. Der Creatianismus ist auf dem Gebiete christlicher Weltanschauung eben so sehr berechtigt wie der Traducianismus, — so lange man ihm eine solche Fassung giebt, mit welcher die biblische Anschauung von der natürlichen (angeborenen) Sündhaftigkeit der menschlichen Natur vereinbar ist. Bei der in 4, 12 vorliegenden trichotomischen Anschauung unseres Verf. ist aber der Creatianismus nach dieser Seite hin ganz unverfänglich, da bei ihr die aus menschlicher Zeugung originirende ψυχή als tradux peccati angesehen werden kann.

wir schwerlich irren, wenn wir die Pluralisirung des Wortes an unserer Stelle und die Weglassung des beschränkenden ἡμῶν dadurch bedingt glauben, daß der Verf., um den Gegensatz zu πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν zu steigern, Gott nicht bloß als Vater (Schöpfer) unseres Geistes, sondern als Vater aller kreatürlichen Geister bezeichne, mögen sie von vornherein der σάρξ entbehren, wie die Engel; oder die σάρξ abgelegt haben, wie die abgeschiedenen Menschen; oder endlich noch mit der σάρξ bekleidet sein, wie die noch auf Erden lebenden Menschen.

Vs. 10. — γάρ], Begründung des πολὺ μᾶλλον im vor. V. durch Aufweis der Verschiedenartigkeit des beiderseitigen Züchtigens. — πρὸς ὀλίγας ἡμέρας steht, um die Leichtigkeit des Ertragens aller irdischen Züchtigung hervorzuheben, voran. Es ist als adverbiale Determination zu ἐπαίδευον mit diesem in einen Begriff zusammenzufassen, und gilt also auch mit ihm nicht bloß der ersten, sondern eben so sehr auch der zweiten Vershälfte. Dagegen prägt sich der Gegensatz des beiderseitigen Züchtigens in dem κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς auf der einen, und dem ἐπὶ τὸ συμφέρον κ. τ. λ. auf der andern Seite aus. Beide, unsere irdischen Väter, wie unser himmlischer Vater, züchtigen uns auf wenige Tage; jene in den Tagen der Kindheit, d. h. der Erziehungszeit für unser irdisches Mannesalter, dieser dagegen in den wenig Tagen unseres irdischen Lebens als der Erziehungszeit für unsere himmlische Mannesreife †). — Unsere irdischen Väter züchtigen uns aber bloß: κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς], d. h. nach bloßem, kurzsichtigen, irrthumsfähigen Gutdünken, daher oft unzeitig, ungehörig und unzweckmäßig; — Gottes Züchtigung geschieht dagegen immer ἐπὶ τὸ συμφέρον], d. h. auf zuträgliche Weise, die, von der absoluten Einsicht und Voraussicht Gottes ausgehend, auch stets rechtzeitig, zweckentsprechend, und daher, so viel an ihr ist, ihres Zweckes und Erfolges sicher ist, nämlich des μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ], wobei ἡμᾶς als Subjectsaccusativ zu ergänzen ist, also: damit wir an seiner Heiligkeit Theil nehmen, durch seine Züchtigung bewogen und gekräftigt werden, der Sünde zu entsagen und nach gottähnlicher Heiligkeit zu ringen.

---

†) Unzulässig ist dagegen die Deutung von Calv., Estius, Beng., Thol., Ebr., Maier, Kluge ꝛc., derzufolge gemeint sein soll, daß die Züchtigung der irdischen Väter bloß das Gedeihen für die kurze irdische Lebenszeit, die göttliche Züchtigung dagegen das Gedeihen für die ewige Dauer des jenseitigen Lebens bezwecke, 1) grammatisch, weil dabei dem πρός eine Bedeutung aufgezwungen wird (= zum Besten für), die es nicht hat; πρός c. acc. dient vielmehr (vgl. Vs. 11) hier, wie so häufig (z. B. πρὸς βίαν = gewaltsam, πρὸς ἀναγκήν = nothgezwungen) zur Umschreibung von Adverbien, also πρὸς ὀλίγας ἡμέρας = nicht lange dauernd; — 2) logisch, weil dann der Gegensatz dazu im zweiten Gliede nicht hätte fehlen dürfen; — 3) sachlich, weil Gott nicht bloß für das ewige, sondern auch für das zeitliche Gedeihen züchtigt, und andererseits die Züchtigung der irdischen Väter, wenn sie anders ist, was sie sein soll, nicht bloß das irdische, sondern zugleich auch das ewige Heil der Kinder im Auge hat.

Vs. 11. — πᾶσα δὲ παιδεία], jede Züchtigung, die menschliche wie die göttliche. — πρὸς τὸ παρόν] = in Bezug auf die Gegenwart, d. h. so lange die Züchtigung dauert. In dem δοκεῖ ist das Trügerische des augenblicklichen Eindrucks angedeutet. — ὕστερον δέ], Gegensatz zu πρὸς τὸ παρόν, also = nach Erduldung der Züchtigung. — καρπὸν εἰρηνικόν], d. i. eine Frucht, die in dem wahren (Seelen-) Frieden besteht. — τοῖς δι' αὐτῆς], sc. παιδείας. — γεγυμνασμένοις]. Durch das Ausharren unter der Leidenszucht werden wir geübt und gestählt zum erfolgreichen Kampfe gegen die Sünde, und insofern verdanken wir es ihr, wenn wir, aus dem Kampfe als Sieger hervorgehend, den καρπὸς εἰρηνικὸς τῆς δικαιοσύνης erringen. Der Genit. δικαιοσύνης ist kein subjectiver = eine Friedensfrucht, die aus der Gerechtigkeit erwächst, — denn sie erwächst ja aus der παιδεία —, sondern ein eigenschaftlicher, und als solcher dem εἰρηνικόν zu coordiniren. Aus der Züchtigung erwächst eine Frucht, welche sich als Gerechtigkeit darstellt und daher εἰρηνικός ist. Der Ausdruck lehnt sich vielleicht an Jes. 32, 17 an: καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη. — Die Beschränkung der zweiten Vershälfte auf die göttliche Zucht ist unnöthig, da auch die menschliche Zucht, wenn sie rechter Art ist, die Frucht der Gerechtigkeit wirkt.

Vs. 12. 13: *Διο τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε, 13 καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσὶν ὑμῶν, ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτράπῃ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον.*

12 Darum richtet die erschlafften Hände und die schlotternden Kniee wieder auf, 13 und machet gerade Geleise für eure Füße, damit das Hinkende nicht verrenkt, sondern vielmehr geheilt werde.

Vs. 12. 13 sind nicht (Lün.) Abschluß der bisherigen Ermahnung, die vielmehr auch bei Vs. 14 ff. (trotz der verbindungslosen Anknüpfung dieser Verse — ganz so wie bei Vs. 25 —) sich noch fortsetzt, sondern Wiederaufnahme der bei Vs. 4 abgebrochenen, und durch die zwischeneingetretene Belehrung über die Heilsamkeit der Leiden als einer Zucht- und Uebungsschule für den uns verordneten Glaubenslauf neu begründeten Ermahnung.

Vs. 12. Διό] = darum, weil (Vs. 11) alle Züchtigung Denen, die durch sie geübt sind, den καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης bringt. — Παρειμέναι χεῖρες sind matt und schlaff herabhängende Hände, und παραλελυμένα γόνατα Kniee mit losen, erschlafften Gelenkbändern, die ihre Spannkraft verloren haben; und ἀνορθοῦν, eigentlich: das Gekrümmte wieder gerade machen, dann überhaupt: Etwas wieder zu seinem normalen Zustande zurückführen. Das Schlaffgewordensein der Hände und Kniee ist aber nicht als Folge angestrengten Laufens oder Kämpfens anzusehen, sondern vielmehr Ausdruck für das weichliche, unmännliche Verzagen und Erliegen unter der Last der Zuchtleiden. Der Ausdruck schließt sich

an Jes. 35, 3 an: ἰσχύσατε χεῖρες ἀνειμέναι (al.: χεῖρας ἀνειμένας) καὶ γόνατα παραλελυμένα.

Vs. 13. Daß die erste Vershälfte einen regelrechten Hexameter bildet, ist gewiß nicht Absicht, sondern Zufall, weshalb Ebr. u. Del. sich die Mühe hätten sparen können, auch die deutsche Uebersetzung so zu verdrehen, daß sie ebenfalls einen Hexameter darstellt. Die Worte sind eine Reminiscenz aus Spr. 4, 26: ὀρθὰς τροχιὰς ποιεῖ σοῖς ποσίν. — ποσὶν ὑμῶν] ist nicht instrumental = mit euren Füßen (Luth., Thol., Bl., de W., Lün.), sondern Dat. commodi (Ebr., Del.) = für eure Füße. Letzteres fordert der daran geknüpfte Zwecksatz: ἵνα μὴ etc., ist grammatisch das näher Liegende, und paßt auch besser zu τροχιάς, welches nicht: Schritte oder Fußspuren, sondern nur Geleise, Bahnen heißt. Zu der Mahnung in Vs. 12, die erschlafften Kniee wiederum zu einem rüstigen, kräftigen Laufe anzuspannen, kommt hier die Mahnung hinzu, zur Ermöglichung und Erleichterung dieses Laufes den zu durchlaufenden Weg zu ebenen und zu bahnen, denn ein ungebahnter Weg hemmt und ermüdet auch den rüstigsten Fußgänger. Bahnung eines Weges, die Allen zu Gute kommt, ist aber Aufgabe nicht sowohl des Einzelnen als des ganzen Gemeinwesens. So soll auch die ganze Christengemeinde als solche bemüht sein, allen ihren Gliedern den verordneten Christenlauf, so viel an ihr ist, möglichst zu erleichtern durch Beseitigung der Hemmnisse, durch welche die Laufenden, zumal die Schwächeren unter ihnen, aufgehalten werden oder gar zu Fall kommen könnten (vgl. 15). — τὸ χωλόν], das Hinkende in der Gemeinde, d. h. die glaubensschwachen Gemeindeglieder†). — ἐκτραπῇ]. Daß dem Verbum ἐκτρέπεσθαι an dieser Stelle die Bedeutung „verrenkt werden" zukomme (Bl., de W., Ebr.), die mit der Etymologie desselben so wohl vereinbar ist, müßte man schon aus dem Gegensatze: ἰαθῇ δὲ μᾶλλον erschließen, auch wenn sich keine ausdrücklichen Belege für das sonstige Vorkommen des Wortes in dieser Bedeutung aufweisen ließen. Die von Del. bei Pass. vermißten und deshalb bezweifelten Belege dazu sind aber von L. Dindorf in Steph. thes. aus ärztlichen und nichtärztlichen Schriftstellern in hinreichender Anzahl beigebracht worden††). Del., Lün. u. A. vindiciren dem Verbum die Be-

---

†) Willkürliche Eisegese ist es, wenn Lün., Del. 2c. den Ausdruck χωλός nach 1 Kön. 18, 21: ἕως πότε ὑμεῖς χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις; d. i. Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten? — ohne Weiteres für „biblische Bezeichnung des Schwankens zwischen zwei Glaubensrichtungen" dort: Baals- und Jahvehdienst, hier: Judenthum und Christenthum) ausgeben. Denn in 1 Kön. 18, 21 liegt dieser Begriff nicht in dem Hinken an sich, sondern in dem Hinken auf beiden Seiten.

††) Del. meint zwar: „Was lahm ist, braucht nicht erst verrenkt zu werden; weshalb die Ausleger auch, um einen Sinn in das Sinnlose hineinzubringen, ein „vollends" einflicken müssen." Eine Widerlegung

deutung: „vom rechten Wege abkommen, abirren," die jedoch schon deshalb verwerflich ist, weil sie zu dem ἰαϑῇ δὲ μᾶλλον keinen Gegensatz bildet. Den Sinn dieser Worte hat Del. gut erläutert: „Sind gerade oder ebene Geleise für die Füße da, so ist der Lahme der Gefahr zu straucheln und zu fallen überhoben, und man darf hoffen, daß er durch die leichte, einladende Uebung, die ihm verstattet ist, allmählig hergestellt werde."

Vs. 14—17: *Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον,* 15 *ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί,* 16 *μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ.* 17 *ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.*

14 Jaget nach dem Frieden mit Allen und der Heiligung, ohne welche Niemand schauen wird den Herrn, 15 darauf sehend, daß nicht Einer zurückbleibend ferne von der Gnade Gottes —, daß nicht eine Wurzel der Bitterkeit emporwachsend zur Last falle, und durch dieselbe befleckt werde die Menge, 16 daß nicht Einer ein Hurer sei, oder ein Profaner wie Esau, welcher um ein einziges Essen hingab seine eigene Erstgeburt; 17 denn ihr wißt, daß er auch hernach, da er erwerben wollte die Segnung, verworfen wurde, denn für Sinnesänderung fand er keinen Raum, obwohl er mit Thränen sie suchte.

Vs. 14. Mahnung zur Eintracht und zur Heiligung. Das Streben nach Eintracht ist hier schwerlich, wie Lün. will, als eine einzelne Species dem generellen Streben nach Heiligung unterzuordnen, sondern beide sind als einander ergänzend zu coordiniren. Das Streben nach Frieden bezweckt die Herstellung eines richtigen Verhältnisses zu den Nebenmenschen, das Streben nach Heiligung (vgl. zu 2, 11) dagegen die Herstellung eines solchen zu Gott. Beide stehen zu der voranstehenden Mahnung, gerade Geleise für die Füße zu machen, in explicativer Beziehung. Feindschaft mit den Nebenmenschen und Lauheit in dem Streben nach Heiligung sind die Felsblöcke, welche den Heilsweg versperren und den Glaubenslauf hemmen. — μετὰ πάντων] = mit Jedermann. Die Beschränkung des Ausdrucks auf die Glaubensgenossen (Bl., de W., Thol., Ebr.) ist material und formal unberechtigt. — οὗ χωρίς]

---

dieser unbedachten Rede möchte überflüssig sein, da Jedermann weiß, daß ein Hinkender auf holperigem Wege der Gefahr, sich den Fuß zu verrenken, keineswegs überhoben, sondern derselben vielmehr in stärkerem Maße ausgesetzt ist, als ein Gesunder. Ein „vollends" hinein zu „flicken" halten wir für unnöthig, gewissermaßen sogar für sinnstörend.

bezieht sich bloß auf das Streben nach Heiligung, das der Verf. seinen Lesern im Folgenden noch besonders ans Herz legt. — οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον]. In dem Worte κύριος fließen hier die Begriffe: Christus und Gott zusammen. Das Schauen bezeichnet im Gegensatz zum Glauben (vgl. 11, 1) die zukünftige Heilsvollendung als das Ziel des Christenlaufs.

Vs. 15. Weitere Ausführung der Mahnung: διώκετε τὸν ἁγιασμὸν durch Hinweis auf die Solidarität der Verantwortlichkeit für ihre Nichtbefolgung. — ἐπισκοποῦντες μή τις κ. τ. λ.]. Die ganze Gemeinde ist verpflichtet, darauf zu achten, daß Keiner aus ihr der Gnade Gottes verlustig gehe. Es ist bildloser Ausdruck für das, was in Vs. 13 (τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε τοῖς ποσίν) bildlich gesagt war. — μή τις ὑστερῶν κ. τ. λ.] würde sich allerdings dem Satzgefüge glatter einordnen, wenn man es mit Thol., Ebr. ꝛc. mittelst Ergänzung eines ῇ zu ὑστερῶν als selbständigen Satz auffassen dürfte, was aber grammatisch und sachlich unberechtigt ist. Τὶς ὑστερῶν muß als Subject gefaßt werden, und zwar so, daß das im Folgenden an Deut. 29, 17 LXX Cod. Alex. sich anschließende μή τις ῥίζα κ. τ. λ. dasselbe Subject in einem den Gedanken von einer neuen Seite auffassenden Ausdruck wieder aufgenommen, und das Verb. fin. ἐνοχλῇ als gemeinschaftliches Prädicat für die beiden einander deckenden Subjecte gefaßt wird: Dadurch, daß ein einzelnes Gemeindeglied, das bei größerer geistlicher Fürsorge vielleicht noch zu retten gewesen wäre, der Gnade Gottes verlustig geht, erwächst eine bittere Frucht, die der ganzen Gemeinde zur Last fällt, und Alle in ihr befleckt. Ὑστερεῖν τινός heißt: zu etwas zu spät kommen, es versäumen oder verscherzen; bei ὑστερεῖν ἀπό τινος giebt das auf die Intention des Subjects bezügliche ἀπό (= fern von) dem Worte den Begriff des Selbstverschuldeten. Ῥίζα πικρίας ist eine Wurzel, aus der die πικρία erwächst. Bitter heißt ihre Frucht nach dem Zusammenhange, nicht (Lün.) zur Bezeichnung des ewigen Verderbens, dem der ὑστερῶν selbst anheimfällt, sondern zur Bezeichnung der Bitterkeit des Schmerzes, den das Verdorren und Abschneiden eines einzelnen Gliedes dem ganzen Leibe verursacht. Zu dieser Fassung nöthigt schon das ἐνοχλῇ und noch entschiedener das καὶ δι' αὐτῆς μιανθῶσιν οἱ πολλοί. — Ἐνοχλεῖν = belästigen, zur Last fallen, hier im ethischen Sinne = mit Schuld belasten. Das Object ist dem Zusammenhange zu entnehmen; sc. τοὺς πολλούς. — καὶ διὰ ταύτης*)], sc. ῥίζας. — Μιαίνω = beflecken, nicht aber (Lün.) durch Ansteckung oder Verleitung zu demselben unheiligen Wandel, sondern durch Mitschuld an seinem Verderben. — οἱ πολλοί**)],

*) So die Rec. mit א. D., während A. δι' αὐτῆς liest.

**) So nach א. A., Clemens und Theodoret. In der Rec. fehlt der Artikel.

d. h. alle Glieder der Gemeinde, die zwar nicht alle dadurch zu gleichem unheiligem Wandel verleitet werden, wohl aber alle in gewissem Maße daran Mitschuld tragen.

Vs. 16. Zwei Gefahren des μὴ διώκειν τὸν ἁγιασμόν werden speciell als die gewöhnlichsten hervorgehoben, nämlich 1) daß man in Fleischeslust verfalle und ein πόρνος werde, also sich der Weltlust zuwende, und 2) daß man Sinn und Geschmack für das Höhere verliere und ein βέβηλος werde, also sich von Gott und dem Göttlichen abwende. Hinter πόρνος ist ἤ zu ergänzen, welches wohl nur wegen des kakophonischen Zusammentreffens mit dem folgenden ἤ weggeblieben ist. Uebrigens ist bei πόρνος nicht mit Thol., Ebr., Riehm 155 an ein Buhlen mit dem Judenthum zu denken, sondern ganz einfach an Fleischesunzucht (vgl. 13, 4); Jenes verbietet schon die Unterordnung dieser Warnung unter die Mahnung: διώκετε τὸν ἁγιασμόν. — ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ]. Der Vergleich mit Esau bezieht sich bloß auf βέβηλος, nicht (Del., Alf.) auch auf πόρνος, da der begründende Relativsatz, ὃς ἀντὶ βρώσεως κ. τ. λ. nur jenes, nicht dieses bei Esau nachweist, und die A.-Tl. Geschichte überhaupt von Esau's Hurerei nichts berichtet. Denn daß rabbinischer Nationalhaß gegen den Stammvater der Edomiter diesem seine Heirath mit zwei Kanaaniterinnen (Gen. 26, 34; 36, 2) als Hurerei anrechnet (vgl. die Belege bei Wetst. u. Del.), während die A.-Tl. Urkunde darin nur ein weiteres Zeugniß seines profanen, für den Heilsberuf seines väterlichen Hauses unempfänglichen Sinnes sieht (Gen. 24, 37; 27, 46; 28, 1. 6), — berechtigt noch nicht, bei dem Verf. eine gleiche bornirte Verranntheit vorauszusetzen. Noch weiter aber verirrt sich Del. von der Bahn nüchterner Auslegung, indem er das βέβηλος als Ergänzung zur Fleischeslust des πόρνος zum Ausdruck des Gaumenkitzels verflacht, wodurch nicht nur der wesentliche Gegensatz des Zuwendens zur Weltseligkeit und des Abwendens von der Gottseligkeit verloren geht, sondern auch die Bedeutung des erläuternden Relativsatzes gänzlich verkannt wird. — ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς], nämlich eines Linsengerichtes, vgl. Gen. 25, 33. Durch Hinzufügung des μιᾶς wird die Leichtfertigkeit seines profanen Wesens noch geschärft. — ἀπέδοτο*) τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ**)],

---

*) So die Rec. mit ℵ. D.; Lachm. u. Tischd. lesen dagegen nach A. C. ἀπέδετο. Die Formen ἔδετο und ἐδίδετο, die sich in einzelnen Codd. auch noch Matth. 21, 33; Mark. 1, 12; Luk. 20, 9; Act. 4, 35; 1 Cor. 11, 23 und öfter bei den LXX (Cod. Al.) finden, beruhen auf einer, auch bei späteren Profanscribenten nicht unerhörten Nivellirung der Verba auf μι mit Verbis barytonis (als ob sie von δίδω und nicht von δίδωμι herkämen). Da aber ℵ. u. B. ll. cc. ihr nicht günstig sind (obwohl A. sie bevorzugt), möchte es doch gerathener sein, die regelrechte Form beizubehalten; vgl. Buttm. N.-Tl. Gramm. S. 41.

**) Die Rec. liest αὐτοῦ gegen $ℵ^1$. A. C. D^2. u. D^3.

die Erstgeburt = das Erstgeburtsrecht mit seinen Ansprüchen und der Verheißung des Heils in Abrahams Samen.

Vs. 17. Das warnende Resultat des profanen Sinnes Esau's, vgl. Gen. 27. — ἴστε] ist nicht mit Vulg. u. Luth. als Imper., sondern als Indic. zu fassen, denn der Verf. will seine Leser nicht über etwas ihnen Unbekanntes belehren, sondern sie an Wohlbekanntes erinnern. — ὅτι καὶ μετέπειτα . . . ἀπεδοκιμάσθη]. Durch καί wird das ἀπεδοκιμάσθη als natürliche und wohlverdiente Folge des ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια (Vs. 16) hervorgehoben. — μετέπειτα θέλων], im Gegensatze zu der früheren leichtfertigen Vergeudung des Erstgeburtsrechts. — κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν], sc. den mit dem Erstgeburtsrechte verbundenen Verheißungssegen seines Vaters. — ἀπεδοκιμάσθη], sc. von seinem Vater durch Verweigerung des verlangten Segens, die aber, da Isaak als Organ Gottes segnete, auch die Verwerfung Gottes in sich schloß. — μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν]. Ueber ἐκζητεῖν vgl. zu 11, 6; — und zu μετὰ δακρύων vgl. Gen. 27, 34. 38. Streitig ist aber 1) ob μετανοίας zu beziehen sei a) auf die, sei es vorhandene aber fruchtlose, sei es gesuchte aber nicht gefundene eigene Sinnesänderung (Reue, Buße) Esau's, — oder aber b) auf die von Esau gesuchte aber nicht erzielte Sinnesänderung (Umstimmung) seines Vaters, indem Esau vergeblich sich bemühte, denselben von seinem Entschlusse abzubringen, den einmal, wenn auch ursprünglich gegen seine eigentliche Absicht gesegneten Jakob gesegnet bleiben zu lassen (vgl. Gen. 27, 33); — und 2) ob αὐτήν a) auf das entfernterstehende εὐλογίαν, oder b) auf das näherstehende μετανοίας zu beziehen sei.

Aus der verschiedenen Combination dieser beiden, grammatisch-möglichen Alternativen haben sich folgende Auffassungen herausgestellt: A. Bei der Combination von 2. a mit 1. a ergiebt sich als Hauptgedanke der Satz: Esau suchte mit Thränen den Segen seines Vaters, wurde aber dennoch zurückgewiesen. Die Worte μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν werden dann als eine das ἀπεδοκιμάσθη motivirende Parenthese angesehen = „denn er fand keinen Raum für (eigene) Sinnesänderung." Jenachdem man dann den Gen. μετανοίας subjectiv oder objectiv faßt, gewinnt die Parenthese entweder den Sinn: Esau hatte Reue, aber er fand für dieselbe keinen Raum bei Isaak, d. h. sie konnte ihm nicht mehr die Erlangung des väterlichen Segens bewirken (so Calvin und Bleek, welcher letztere bemerkt: „so leid es ihm auch war, daß er seine Erstgeburt verschleudert hatte, so half es ihm doch nichts mehr"); — oder: Esau fand in sich keine Reue (Buße), weil in seinem Herzen kein Raum für das Aufkommen derselben vorhanden war (so Theophylakt, Beng., Stier, Del., Riehm 771). — B. Combinirt man dagegen 2. a mit 1. b, so ergiebt sich der Sinn: Esau suchte mit Thränen den Segen seines Vaters, wurde aber zurückgewiesen, denn er fand bei demselben keinen Raum zur Sinnesänderung, d. h. er vermochte nicht, ihn umzustimmen (so Beza, Er. Schmid, Bisp.). — C. Auf der andern Seite combiniren Chrys., Oekum., Primas., Luth., Grot., de W., Reuß 2. b mit 1. a und gewinnen so den Sinn: Esau verlangte den Segen seines

Vaters nicht, denn er fand in seinem Herzen keinen Raum zur Buße, obwohl er mit Thränen sie suchte. — D. Schlicht. Storr, Schulz, Böhme, Thol., Ebr., Lün., Maier, Moll endlich erzielen aus der Combination von 2. b mit 1. b den Sinn: Esau erlangte den Segen seines Vaters nicht, denn es gelang ihm nicht, denselben zur Sinnesänderung zu bewegen, obwohl er mit Thränen sie suchte.

Der Schwerpunkt der Entscheidung liegt offenbar in der Frage, ob αὐτήν auf εὐλογίαν oder auf μετανοίας zu beziehen sei. Niemand kann leugnen, daß die Wortstellung mit größter Wahrscheinlichkeit für Letzteres spricht, und daß, wenn man auch die weite Entfernung zwischen εὐλογίαν u. αὐτήν durch die Fassung des zwischenstehenden Satzes: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν als einer parenthetischen Begründung des ἀπεδοκιμάσθη überbrückt, doch eine große Härte der grammatischen Structur übrig bleibt. Indessen können wir darin doch noch keinen zwingenden Grund gegen die Beziehung des αὐτήν auf εὐλογίαν oder für die Beziehung auf μετανοίας erkennen, — umsoweniger, als dem Verf. solche, den Redefluß unterbrechende parenthetische Begründungen (z. B. 7, 11. 19; 10, 2; 12, 20. 21) und Erläuterungen (z. B. 10, 8. 20f.; 11, 38) auch sonst geläufig sind. Dagegen sehen wir uns mit absoluter Nothwendigkeit zu der Beziehung des αὐτήν auf μετανοίας durch die schlechthin unabweisbare Zusammengehörigkeit des καίπερ ἐκζητήσας zu dem unmittelbar vorherstehenden οὐχ εὗρεν gedrängt, welche ebensosehr durch die Gegensätzlichkeit der Worte, wie durch den syntaktischen Zusammenschluß der bezüglichen beiden Sätze gefordert wird, und zwar mit so zwingender Nothwendigkeit, daß alle andern etwaigen Gründe vor ihrem Gewichte zurücktreten müssen. Damit fallen die Deutungen unter A. u. B. Noch weniger kann aber die Deutung sub C. Anspruch auf Anerkennung machen. Denn der Satz: „Er fand keinen Raum zur Buße, obwohl er mit Thränen sie suchte“ ist für das christliche Bewußtsein ein widersinniger. Denn wer mit Thränen Buße sucht, und zwar eifrig, mit äußerster Anstrengung und mit Aufbietung aller Mittel (ἐκζητεῖν), findet sie auch gewiß, und hat sie schon gefunden. So bleibt nur die Deutung sub D., die aber auch allen Forderungen des Wortsinnes, der Wortstellung und der Sachlage vollkommen entspricht. Man hat zwar entgegnet: 1) An eine Sinnesänderung Isaaks könne bei dem Worte μετανοίας schon deshalb nicht gedacht werden, weil Isaak in dem ganzen Zusammenhange nirgends genannt sei. Allein wenn man, ohne daß Isaak genannt ist, bei εὐλογίαν doch sofort weiß, daß Isaak der εὐλογήσας, und bei ἀπεδοκιμάσθη, daß er der ἀποδοκιμάσας ist, warum sollte man bei μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν, in der Erinnerung an Isaaks Erwiderung auf Esau's flehentliches Bitten (Gen. 27, 33: εὐλόγησα αὐτὸν καὶ εὐλογημένος ἔσται), nicht auch daran denken können, daß Isaak der οὐ μετανοῶν war? 2) Der Ausdruck: τόπον οὐχ εὗρεν sei damit unvereinbar. Allein es läßt sich nicht absehen, warum nicht ebensowohl gesagt werden könne: Esau fand bei seinem Vater, — wie: Er fand bei sich selbst keinen Raum für Sinnesänderung, d. h. keine Zuläßigkeit oder Möglichkeit für die Entfaltung derselben (vgl. τόπον λαμβάνειν in Act. 25, 16 u. τόπον διδόναι in Röm. 12, 19 u. Eph. 4, 27). 3) Der Verf. brauche sonst μετάνοια nur in dem specifisch-religiösen Sinne = Buße, nicht aber in dem vulgären Sinne einer nachträglichen Sinnes-, Meinungs- oder Entschlussesänderung. Allein darf man daraus, daß der Ap. Paulus die Worte πνεῦμα und σάρξ so of als Bezeichnung der geheiligten und ungeheiligten Menschennatur braucht, den Schluß ziehen, daß er das eine oder das andere dieser beiden Worte nicht auch einmal in seinem gewöhnlichen Sinne gebraucht haben könne? 4) Des Verf. Tendenz gehe dahin, den Esau als ein abschreckendes Beispiel derjenigen Gemüthsstellung, die er in 6, 4—6 und 10, 26—31 als nicht mehr der Buße und Bekehrung fähig geschildert hat, darzustellen. Allein Esau's Gemüthsstellung ist eine wesentlich andere als die in C. 6 und 10

beschriebenen, denn Esau war nicht ein vom Glauben Abgefallener, der schon einmal die beseligenden Kräfte des Glaubens geschmeckt, sondern ein überhaupt noch gar nicht zum Glauben gelangter Mensch; — nur als βέβηλος bezeichnet ihn der Verf., und das war Esau von Anfang an und blieb es bis an sein Ende; und nur als abschreckendes Beispiel solch ungeistlichen, profanen Sinnes will ihn auch der Verf. seinen Lesern vorhalten.

Vs. 18—21: *Οὐ γὰρ προσεληλύθατε ψηλαφωμένῳ ὄρει καὶ κεκαυμένῳ πυρὶ καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ* 19 *καὶ σάλπιγγος ἤχῳ καὶ φωνῇ ῥημάτων, ἧς οἱ ἀκούσαντες παρῃτήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον·* 20 *οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον Κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους λιθοβοληθήσεται·* 21 *καί, οὕτως φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον, Μωϋσῆς εἶπεν Ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος·* 22 *ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει κ. τ. λ.*

18 Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem betastbaren Berge und brennendem Feuer und Wolkendunkel und Finsterniß und Gewittersturm 19 und Posaunenschall und einer Stimme von Worten, deren die Hörenden sich weigerten, daß weiter zu ihnen geredet würde, — 20 denn nicht ertrugen sie den Befehl: „Auch wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden“, 21 und (so furchtbar war die Erscheinung) Moses sprach: „Ich bin erschrocken und zittere“; — 22 sondern hinzugetreten seid ihr zu dem Berge Zion u. s. w.

Vs. 18. Das γάρ, mit welchem Vs. 18—24 eingeleitet wird, zeigt an, daß durch diesen neuen Absatz die Ermahnung zur Heiligung in Vs. 14 ff. begründet werden soll. Dies geschieht nämlich durch Hinweis auf den höhern Charakter des neuen Bundes, dem die Leser angehören, im Gegensatze zu dem niedern Charakter des alten Bundes. Des letztern Charakter wird in Vs. 18—21 als irdisch-sinnlich und bloß furchteinflößend dargethan aus den Erscheinungen, unter welchen er nach der Erzählung in Exod. 19, 10 ff. durch die sinaitische Gesetzgebung begründet wurde, und so die dunkle Folie gelegt, auf welcher die Charakter-Schilderung des neuen Bundes in Vs. 22—24 als einer geistlichen, himmlischen, und freudige Zuversicht erweckenden, um so glänzender hervortritt. — οὐ γὰρ προσεληλύθατε], als ihr in den neuen Bund eintratet, da kamt ihr zu einem ganz andern Berge, als der war, dem Moses eure Väter bei der Begründung des alten Bundes zuführte. Um so viel jener aber mit seiner ewigen, himmlischen Gottesstadt, mit seinen Heilskräften und Heilsmitteln höher und herrlicher ist, denn dieser mit seinen bloß Schrecken erregenden Erscheinungen, um so stärker ist auch eure Verpflichtung zur Heiligung des Lebens, als die eurer Väter im alten Bunde. — ψηλαφωμένῳ ὄρει*)]. Ein Berg,

*) Nach der Rec., die mit D. K. L. u. den meisten Kvv. übereinstimmt; — während ℵ. A. C. nebst mehrern Uebersſ. u. Kvv. ὄρει weglassen. Da aber der Gegensatz in Vs. 22 dies nothwendig fordert, und ψηλαφωμένῳ ein unpassendes Epitheton für πυρί ist, wird die L.-A. der Rec. vorzuziehen sein.

welcher berührt (mit Händen betastet) wird, oder sich berühren läßt, also ein irdischer, sinnlicher, materieller Berg, im Gegensatze zu dem übersinnlichen, himmlischen Zionsberge in Vs. 22. Es ist selbstverständlich der Gesetzesberg Sinai gemeint, der auch in Gal. 4, 24. 25 als Repräsentant des Judenthums verwerthet ist. — καὶ κεκαυμένῳ πυρί]. Lün. hält es für räthlicher, diese Worte noch mit ὄρει zusammenzufassen = ein von Feuer entzündeter Berg, — mit Berufung auf Deut. 4, 11; 5, 20; 9, 15; καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρί. Da indeß die folgenden Objecte: καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ*) καὶ θυέλλῃ (nach Deut. 4, 11 u. 5, 19 LXX: σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα) sich dem κεκαυμένῳ πυρί als gleichartige anschließen, und, von diesem isolirt, dem dann mit Prädicaten überhäuften ersten Objecte (ὄρει) gegenüber gar zu nackt daständen, auch der Verf. nicht die LXX-Stelle citirt, sondern sich nur reminiscenzartig an sie anlehnt, möchte doch die Verselbstständigung jener Worte (mit den meisten Auslegern) vorzuziehen sein; umsomehr, als auch in der Haupt- und Grundstelle Exod. 19, 16 ff., an deren Ausdruck sich der Verf. im Folgenden ebenfalls mehrfach anlehnt, Berg und Feuer von einander isolirt sind.

Vs. 19. — καὶ σάλπιγγος ἤχῳ, vgl. Exod. 19, 16 (φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα), 19, 19 u. 20, 18. — καὶ φωνῇ ῥημάτων] nach Deut. 4, 12 LXX; die Verkündigung der zehn Gebote Exod. 20. Deut. 5; nachdrucksvoll ans Ende der ganzen Reihe gestellt, weil alles Vorangegangene nur Folie und Vorbereitung dazu war. — ἧς οἱ ἀκούσαντες] sc. das von Mose dem Berge entgegengeführte Volk Ex. 19, 17. — παρῃτήσαντο] vgl. Ex. 20, 19; Deut. 18, 16. — μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον] d. h. zu den 10 Geboten, die sie schon gehört hatten. Und zwar hat nicht sowohl der Inhalt der gesprochenen Worte des Dekalogs, der ja nichts in dem Maße Furchtbares enthält, sie so erschreckt, sondern die φωνή, mit welcher sie verkündigt wurden, und die furchtbaren Naturerscheinungen, von welchen sie eingeleitet und begleitet wurden. Was noch Weiteres Gott zu ihnen zu reden habe, wollen sie daher lieber durch Moses Vermittelung vernehmen Ex. 20, 19.

Vs. 20 bildet mit Vs. 21 eine zweigliederige Parenthese, durch welche, ehe zur Aufstellung des Gegensatzes zu Vs. 18. 19 fortgeschritten wird, das παρῃτήσαντο des vorigen V. motivirt und erläutert werden soll. — οὐκ ἔφερον γάρ] sc. die ἀκούσαντες. — τὸ διαστελλόμενον] ist passivisch = das Verordnete, Befohlene, nicht medial = das Verordnende, Heischende, zu fassen, — und kann nicht auf das Vorige zurückweisen, sondern nur vorwärts auf die nächstfolgenden Worte, die sonst in der Luft schweben würden. — Κἂν θηρίον κ. τ. λ.] vgl. Exod. 19, 12. 13. Doch ist dies

*) Statt ζόφῳ l. die Rec. gegen ℵ[1]. A. C. D[1]. σκότῳ, wahrscheinlich Emendation nach Deut. 4, 11; 5, 19 LXX.

Gebot vom Verf. in sehr verkürzter Gestalt wiedergegeben. Daß er nur das Berühren des Berges durch ein Thier erwähnt (LXX: ἐάν τε κτῆνος, ἐάν τε ἄνθρωπος), geschieht in steigerndem Interesse: Nicht einmal ein Thier, geschweige denn — was selbstverständlich — ein Mensch! Es befremdet, daß der Verf. gerade dies Moment als unerträglich und als Motiv zur Weigerung vorführt, da die Berührung des Berges, weil nach Exod. 19, 12 vorher ein Gehege um denselben herum gemacht worden war, doch leicht zu vermeiden war. Aber das betreffende Verbot mit seiner Todesandrohung und die genannte Maßregel zur Verhütung einer unabsichtlichen Verletzung desselben kommen ihm von der Seite in Betracht, nach welcher sie zeigen, wie furchtbar und dem Schwachglauben des Volkes unerträglich die Thatsachen waren, durch welche jene Vorkehrungen bedingt wurden.

Vs. 21. Der Hauptsatz: καὶ Μωυσῆς εἶπεν coordinirt sich ganz einfach und natürlich dem Hauptsatze des vor. V.: οὐκ ἔφερον γάρ κ. τ. λ., während das Zwischengeschobene οὕτως φοβερὸν κ. τ. λ. einen parenthetischen Ausruf bildet. — τὸ φανταζόμενον] im N. T. nur hier. Das Wort hat hier nicht die häufig damit sich verbindende Nebenbedeutung des Unwirklichen, Täuscherischen oder Phantastischen; ist aber doch auch nicht bloß = τὸ φαινόμενον, sondern drückt zugleich das Ueberirdische, Geisterhafte der Erscheinung aus. — Die dem Mose hier beigelegten Worte: ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος finden sich nirgends in den pentateuchischen Relationen über die sinaitische Gesetzgebung. Nur in Deut. 9, 19 spricht Moses in Bezug auf eine anderweitige Veranlassung: καὶ ἔκφοβος ἤμην. Dies trägt wahrscheinlich der Verf. „vermöge einer ungenauen Reminiscenz auf die Zeit der Gesetzespromulgation über" (Lün.). Es ist ebenso unnöthig wie unberechtigt, mit Stier und Del. anzunehmen, daß der Verf. bewußt und absichtlich aus Deut. 9, 19 nach eigener Einsicht in die Sachlage durch dieses Moment den Bericht des Exodus ergänzt habe, — oder es mit andern Auslegern aus der Tradition abzuleiten.

Vs. 22—24: . . . . *ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, 23 πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων 24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ.*

22 . . . ., sondern ihr seid hinzugetreten zum Berge Zion, und zu einer Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden von Engeln, 23 einer Festversammlung und Gemeinde von Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu einem Richter, dem Gotte Aller, und zu Geistern vollendeter Gerechten

24 und zu einem Mittler einer neuen Stiftung, Jesu, und zu einem Blute der Besprengung, welches Besseres redet als Abel.

Vergebens hat sich Bengel abgemüht, hier eine nach Zahl, Reihenfolge, und Inhalt entsprechende Gegensätzlichkeit zu den in Vs. 18. 19 vorgeführten sieben (?) Objecten herauszukünsteln. Del. will wenigstens die heilige Siebenzahl der beiderseitigen Objecte als bedeutsam festgehalten und das erste und letzte derselben als einander correspondirend angesehen wissen. Allein schon die Siebenzahl an sich ist zweifelhaft, und ihre Beabsichtigung vollends unwahrscheinlich. Nur bei dem Hauptbegriffe ὄρει steht die Correspondenz außer Zweifel, bei den mittleren Gliedern ist sie ganz undurchführbar, und bei dem letzten wenigstens nicht so deutlich ausgeprägt, daß sie als beabsichtigt anerkannt werden müßte. — Daß auch hier wie in Vs. 18. 19 consequent die Determination der Begriffe durch den Artikel vermieden wird, hat eine den Effect der Vergleichung mit der gegensätzlichen Reihe steigernde Bedeutung: Einem solchen armseligen Berge, wie der irdische Sinai ist, mit solch abschreckendem Zubehör, wie es ihn damals umgab, wird ein solch majestätischer Berg, wie das himmlische Zion, eine solche erhabene Gemeine, wie die der Engel, ein solch gnädiger Richter, wie Gott im N. Bde. sich erweist, eine solche glänzende Wolke von Glaubenszeugen (Vs. 1) wie die der abgeschiedenen Gerechten, ein solcher erhabener Mittler wie Jesus, und ein solches Blut der Versöhnung wie das N.-Tl. ist, gegenübergestellt.

Vs. 22. — προσεληλύθατε]. Da die im Folgenden genannten Objecte des Hinzukommens sämmtlich überirdische, übersinnliche und himmlische sind, so muß selbstverständlich wie auch in 4, 16; 7, 25; 10, 19 ein πίστει hinzugedacht werden. Wie das Volk in Vs. 18 nur bis zum Fuße des Sinai hinzugetreten ist, nicht aber auf den Berg selbst, so stehen auch die Christen am Fuße des himmlischen Zionsberges und vor der Pforte des himmlischen Jerusalems, nur erst im Glauben, der nach 11, 1 ἐλπιζομένων ὑπόστασις καὶ πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ist, nicht aber schon im Schauen (12, 14) den Berg betretend und die Stadt bewohnend. — Zion und Jerusalem galten schon im A. T., weil sie die symbolische Wohnung (den Tempel) und Thronstätte Gottes (die Kapporeth) in sich schließen, als Abbilder der realen himmlischen Wohn- und Thronstätte Gottes nnd als Vorbilder des zukünftigen Wohnens der vollendeten Gemeinde bei und mit Gott. Ueber die N.-Tl. Anschauung vom himmlischen Jerusalem vgl. zu 11, 10. — καὶ μυριάσιν ἀγγέλων]. Durch μυριάδες, eigentlich: Zehntausende, übersetzen die LXX das hebr. רְבָבוֹת, welches im A. T. sowohl zur Bezeichnung der Zahllosigkeit der Engelschaaren (Deut. 33, 2; Dan. 7, 10, vgl. auch Judä 14 u. Offb. 5, 11) wie der die Gemeinde Israels bildenden Volksschaaren (Num. 10, 36, vgl. Act. 21, 20) gerne gebraucht wird.

Vs. 23. Die Worte von πανηγύρει bis ἐν οὐρανοῖς sind als Apposition zu μυριάσιν ἀγγέλων anzusehen (vgl. zu Vs. 24. Anm. II.). Πανήγυρις, im N. T. nur hier, bei den LXX nur viermal (Ezech. 46, 12; Hos. 2, 11; 9, 5 als Uebersetzung des hebr. מוֹעֵד, und in Am. 5, 21 für das hebr. עֲצָרָה) bedeutet eigentlich eine

zahlreiche, oder vielmehr vollzählige Versammlung, die durch ihre Vollzähligkeit den Charakter feierlicher oder fröhlicher, jubelnder Festlichkeit gewinnt. Ἐκκλησία ist im biblischen Sprachgebrauche stehende Bezeichnung der irdischen Gottesgemeinde A. wie N. Ts., einmal jedoch auch (wie hier) Bezeichnung der himmlischen Engelsgemeinschaft, vgl. Ps. 89, 6: ἐν ἐκκλησίᾳ ἁγίων, wo nach Zusammenhang und Parallelismus nur an die Engel gedacht werden kann, wie denn auch sonst die Engel öfter schlechthin als die Heiligen Gottes bezeichnet werden z. B. Deut. 33, 2 (im Urtext) und Hiob 5, 1; 15, 15. Der durch Etymologie und (biblischen) Sprachgebrauch bestimmte Begriff des Ausdrucks ἐκκλησία (hebr. קָהָל) als einer auf der Gemeinsamkeit der Aufgaben, Interessen und Bestrebungen, der Rechte und Pflichten beruhenden selbstständigen, wohlorganisirten und in sich abgeschlossenen Berufs-, Volks- oder Religionsgemeinschaft widerstrebt ja auch einer Uebertragung desselben auf die Gemeinschaft der Engel durchaus nicht. — πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς*)]. So heißen die Engel als die zuerst unter allen Kreaturen, und schon von Anfang ihrer Existenz an, des Bürgerrechtes im Himmel theilhaftig Gewordenen; der Zusatz: ἀπογεγρ. ἐν οὐρ. war nöthig, um zu zeigen, warum und in welcher Beziehung die Engel πρωτότοκοι sind. Weiteres darüber vgl. unten bei Vs. 24. Anm. I. — καὶ κριτῇ θεῷ πάντων]. Κριτῇ ist Hauptbegriff, θεῷ Apposition, πάντων hängt nach der vorliegenden Wortstellung nicht von κριτῇ, sondern von θεῷ ab, und ist Masc. nicht Neutr. Die Apposition dient wohl zur Milderung des Hauptbegriffs und hat durch das hinzugefügte πάντων vielleicht den Nebenzweck erhalten, den Unterschied von Juden- und Heidenchristen zu nivelliren; vgl. noch unten bei Vs. 24. Anm. III. — καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων]. So heißen die leiblosen, weil noch nicht zur Auferstehung gelangten Geister der verstorbenen Frommen, nicht (Lün.) als die durch Christum bereits zum Ziele der Vollendung Geführten, was nicht nur mit 11, 40 (wonach sie nicht ohne uns, und somit auch nicht vor uns vollendet werden können), sondern auch mit ihrer Bezeichnung als noch nicht zur Auferstehung gelangter Geister in Widerspruch steht; sondern als solche, die ihren irdischen Glaubenslauf und Glaubenskampf (Vs. 1—4. 12. 13) glorreich vollendet haben und nun aller Versuchung und Gefahr wie aller Noth und aller Leiden des Fleisches- und Erdenlebens enthoben sind. Daß der Ausdruck nicht (Schlicht., Bl., de W., Ebr., Maier) auf die A.-Tl. Frommen, — noch viel weniger aber (Beng., Stier, Lün. ꝛc.) auf die entschlafenen Christen beschränkt werden dürfe, sondern (Thol., Del., Riehm 122, Alf. Moll) beide zumal umfassen müsse, kann nur mittelst grenzenloser Willkür ge-

*) Die Rec. liest: ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων, gegen א. C. D. K. L. M.

leugnet werden. Doch kann unbedenklich den Erstgenannten so viel zugestanden werden, daß der Verf. dabei vorzugsweise an die in 12, 1 vorgeführte Wolke von Glaubenszeugen des alten Bundes gedacht habe, gegen deren Fülle die Anzahl der damals schon entschlafenen christlichen Glaubenszeugen eine fast verschwindend kleine war. Ueber das Wohnen der abgeschiedenen Frommen im himmlischen Jerusalem vgl. zu 11, 16.

Vs. 24. — καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ] Νέος (= recens) ist nicht gleichbedeutend mit καινός (= novus), wie sonst der Verf. den neuen Bund zu nennen pflegt; jenes bezeichnet ihn als einen erst kürzlich eingetretenen, dieses als einen qualitativ andern und neuen. — καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ] sc. Ἰησοῦ, ein aus dem A.-Tl. Opfercultus entlehntes Bild (vgl. 9, 13. 14; 10, 22; 13, 12), wo die Besprengung mit Wasser oder Blut die Aneignung der durch dasselbe symbolisirten Reinigungs- oder Sühnkraft bedeutete. — κρεῖττον*) λαλοῦντος παρὰ τὸν Ἄβελ]. Κρεῖττον ist als Adj. (Bl.), nicht als Adverb (Lün., Del.) anzusehen, da es als Adv. gefaßt heißen würde, daß Christi Blut kräftiger rede als Abels Blut, während doch gesagt sein will, daß Abels Blut um Rache (11, 4), Christi Blut aber um Vergebung, also nicht besser, sondern um Besseres schreie. Genial aber willkürlich und ohne festen Boden ist Wieseler's (II, 24) Deutung, nach welcher „das am Kreuzesstamme vergossene Blut Jesu das nach dem Zorne Gottes rufende Blut Abels vor Gott zum Schweigen gebracht, d. h. die durch den Mord Abels von der Menschheit contrahirte Blutschuld vor Gott gesühnt habe, und da Kain und dessen Geschlecht Repräsentant des Heidenthums sei, damit auch die Geltung des Versöhnungstodes Christi für die heidnische Menschheit ausgesprochen sein soll. — Παρὰ τὸν Ἄβελ steht brachylogisch für παρὰ τὸ αἷμα τοῦ Ἀ. Ueber παρά vgl. zu 1, 4.

Zur Sicherstellung des oben vorgelegten Resultates unserer Auslegung von Vs. 22—24 bedarf es noch einer Begründung und Rechtfertigung desselben in drei Stücken.

I. Wir haben πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, mittelst Fassung dieser Worte als Apposition zu dem voranstehenden μυριάσιν ἀγγέλων, von der himmlischen Engelsgemeinde (Ps. 89, 6) verstanden, — eine Auffassung, welche unter den Auslegern nur sparsam (z. B. von Nösselt u. Storr) vertreten ist. — Der Zusammenhang und die Wortbedeutung bieten uns folgende Kriterien zur Beurtheilung dieser und jeder andern Deutung der πρωτότοκοι dar: 1) Sie muß, wenn sie Anspruch darauf machen will, als richtig erkannt zu werden, dem durch Etymologie und Sprachgebrauch fixirten Begriffe des Wortes πρωτότοκος gerecht werden, demzufolge nur da von πρωτοτόκοις die Rede sein kann, wo auch Spätergeborne gleicher Art, die ebenfalls das Himmelsbürgerrecht erhalten haben, oder noch erhalten sollen, vorhanden sind oder sein werden. —

*) Die L.-A. der Rec.: κρείττονα hat alle Uncialen, die meisten Minuskk., Uebersf. u. Kvv. gegen sich."

2) Die so bezeichneten Persönlichkeiten müssen eine ἐκκλησία d. h. eine für sich bestehende, nach Außen hin abgeschlossene und berufsmäßig organisirte Gemeinschaft bilden. — 3) Sie werden neben den πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων genannt, sind somit von denselben verschieden, so daß also nicht an abgeschiedene Fromme, sei es des alten, sei es des neuen Bundes, gedacht werden darf. — 4) Wie in Vs. 18—21 als Hauptobject des Hinzutretens der Berg der Gesetzgebung genannt ist, und dann durch eine lange Reihe anderer Objecte das angegeben wird, was auf diesem Berge sich befand oder vorging, so wird in dem gegensätzlichen Abschnitte Vs. 22—24 der himmlische Berg Zion als Hauptobject genannt, und wir müssen erwarten, daß auch hier durch die demnächst genannten Objecte ebenfalls das, was auf diesem Berge oder in der auf ihm gelegenen Stadt sich befindet und vorgeht, beschrieben werden solle, und da diese Erwartung sich vollständig bei allen übrigen Objecten erfüllt, ist es mehr als wahrscheinlich, daß die zwischenein gestellte ἐκκλησία πρωτοτόκων davon keine Ausnahme machen werde. — 5) Auf Christen, seien es lebende oder schon gestorbene, wird man die ἐκκλησία πρωτοτόκων nicht beziehen dürfen, da, wenn die Christen überhaupt hätten genannt werden sollen, sie naturgemäß ohne Zweifel ihre Stellung bei dem διαθήκης νέας μεσίτης Ἰησοῦς, durch welchen (4, 14—16), und dem αἷμα ῥαντισμοῦ, in welchem (10, 19) ihnen die παρρησία des Hinzutretens gegeben ist, erhalten haben würden.

Daß unsere Deutung allen diesen Forderungen vollkommen entspricht, bedarf keines Beweises. Unberechtigt ist aber die besonders von Del. und Hofm. II, 2, 147 mit großer Zuversicht aus dem Zusatze: ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς gezogene Forderung, daß nur an Erdenbewohner gedacht werden könne, „denn", sagt Hofm., „auf Erden befindet sich, von wem es heißt, daß sein Name im Himmel angeschrieben sei", — eine Behauptung, die ebenso unantastbar ist, wie die ganz analoge: „Außerhalb des römischen Reiches befand sich, wer im alten Rom als römischer Bürger in die Bürgerlisten eingetragen war." Ebenso nichtig ist, was Del. sagt: „Das Eingetragensein in das himmlische Stadtbuch, welches uns hinieden die himmlische πολιτεία sichert, verliert seinen Zweck, sobald wir in die himmlische πόλις eingetreten sind, und also unser Bürgerrecht weder für uns noch für irgendwen einer Beurkundung bedarf." — Jemandes Namen in das himmlische Stadtbuch eintragen (vgl. Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Apok. 3, 5; 13, 8; 20, 15) heißt: ihm das Bürgerrecht für das Wohnen in dieser Stadt zusprechen. Uns Christen ist nun dies Bürgerrecht freilich schon, während wir noch auf Erden wallen und nach der himmlischen Heimathsstadt pilgern, zugesprochen; aber wenn wir dort angekommen und aufgenommen sind, werden unsere Namen nicht aus dem himmlischen Stadtbuche wieder ausgelöscht (Apok. 3, 8), sondern bleiben darin stehen zum ewigen Denkmal unseres wohlerworbenen Bürgerrechtes. Und wenn den Engeln schon gleich bei ihrer Erschaffung das himmlische Bürgerrecht zugesprochen und sie sofort Bewohner der himmlischen Stadt wurden, so blieben auch ihre Namen in den Himmelslisten zu gleichen Zwecken stehen, — und nur die Namen derjenigen ihrer Genossen, die als Empörer wieder ausgestoßen werden mußten, wurden wiederum ausgelöscht.

Prüfen wir nun auch die Deutungen der übrigen Ausleger nach den oben gewonnenen Kriterien: A. Nach Calvin, Bengel, Stier, Lün. ꝛc. sollen die Frommen des alten Bundes, jene Wolke von Glaubenszeugen, die in Vs. 1 dem Leser als Vorbild vorgehalten wurden, unter den Erstgebornen zu verstehen sein. Gegen die Zulässigkeit dieser Deutung entscheidet mit zwingender Beweiskraft das oben sub Nr. 3 angeführte Kriterium; — mit kaum geringerm Gewichte aber auch Nr. 2, denn es ist undenkbar, daß der Verf. die abgeschiedenen Frommen des A. Bds. als eine selbstständige, in sich abgeschlossene und die abgeschiedenen Frommen des N. T. ausschließende

ἐκκλησία bildend, sich vorgestellt haben könne. — B. de W. und Maier denken an die „im Glauben an Christum bereits Entschlafenen und vielleicht sogar durch den Märtyrertod Verherrlichten“, insofern diese schon faktisch in die himmlische Bürgerschaft eingetreten sind, während die Leser erst nach ihnen dazu gelangen können. Auch diese Deutung genügt nicht dem 2. und 3. Kriterium, hat überdem auch noch Nr. 5 gegen sich. — C. Die Auffassung von Schlicht., Schulz, Bl., Ebr. u. A., nach welcher die erste Generation der Christen, sowohl der damals schon gestorbenen wie der damals noch lebenden gemeint sein soll, genügt nur der ersten Forderung, ist aber mit den vier übrigen unvereinbar. — D. Dasselbe gilt von der durch Primas. und Grot. vertretenen Auffassung, nach welcher gar nur die Apostel gemeint sein sollen. — E. Gegen Stein's und Stengel's Ansicht, welche den Ausdruck auf die Christen überhaupt, lebende und gestorbene, gegenwärtige und zukünftige, ausdehnt, legen alle fünf Kriterien zumal Protest ein. — F. Einerseits eine Verbesserung, andererseits aber auch eine Verschlechterung der letztgenannten ist die Deutung von Knapp (Scr. varii argum. T. II.), Kuin., Böhme, Thol., Del., Alf. Riehm 117, Hofm. II, 147 f., derzufolge die diesseitige Kirche, die Gemeinde der noch auf Erden wallenden Christen (im Gegensatze sowohl zu den Engeln, wie zu den schon heimgegangenen Gerechten) als die Gemeinde der Erstgebornen bezeichnet sein soll. Diese Deutung genügt nur der zweiten und dritten Forderung, hat alle übrigen aber gegen sich. Am schwersten drückt und erdrückt sie die erste. Denn die Behauptung Thol's: „Es sei hier allein das Moment der Würde bei dem Begriffe πρωτότοκοι festzuhalten, wie bei ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων in Jak. 1, 18 vgl. Apok. 14, 4“ ist ein ebenso leerer und ohnmächtiger Verlegenheitsaushelfer†), wie Del.'s Ausflüchte: a) „Nachdem der Verf. seinen Lesern das Warnungsbeispiel Esau's in Vs. 16 vorgehalten, der für ein Linsengericht sein Erstgeburtsrecht hingab, komme jene Benennung nicht unvorbereitet“; — b) „Der Verf. unterscheide nicht erstgeborne und spätergeborne Christen, sondern er nenne die Christen als solche πρωτότοκοι wegen ihrer Anwartschaft auf das himmlische Erbe“; — c) „Es lasse sich auch daran denken, daß die Erstgebornen Israels die nächstberechtigten, und nach Exod. 13, 1. 2. 11—15 auch die nächstverpflichteten Priester gewesen, und daß auch das Königthum sich innerhalb der Erstgebornen vererbte, so daß in unserm πρωτότοκοι angedeutet sei, was Apok. 1, 6 sage: ἐποίησεν ἡμᾶς βασίλειαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, und daß die Gemeinde der Christen nicht bloß Erstgeborne zu ihren Gliedern zähle, sondern ganz und gar aus Erstgebornen bestehe.“ Also: Erstgeborne waren die (vormosaischen) Priester und die (theokratischen) Könige, Priester und Könige sind auch die Christen, folglich sind auch die Christen alle Erstgeborne††). — Ueberdem scheitert diese Auffassung aber auch

---

†) Auch der Begriff der Erstlinge, gleichviel ob er durch die Priorität der Zeit oder der Würde bedingt ist, fordert nothwendig zu seinem ergänzenden Gegensatze entweder den des Nachwuchses oder den des Nachbliebs. Und nur, wenn Ersteres stattfindet, fallen die Begriffe ἀπαρχή u. πρωτότοκοι zusammen, nicht aber wenn die ἀπαρχή die Auswahl aus einer größern Masse bezeichnet. Nur wenn Jakobus l. c. seine ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων als Gegensatz zu den später zum Christenthum sich bekehrenden Heidenvölkern faßte, hätte er statt ἀπαρχή auch πρωτότοκοι sagen können; nicht aber, wenn er sie als Gegensatz zu den Nichterwählten faßte. — In Apok. 14, 4 aber, wo der Begriff allerdings nicht durch den Vorrang der Zeit, sondern den der Würde normirt ist, ist die ἀπαρχή der 144,000 nicht die Summe aller Erlösten, sondern nur eine Auswahl der Edelsten und darum Bevorzugtesten aus ihr.

††) Wir müssen darauf entgegnen, ad a): Als ob das Vorrecht, welches die Christen durch profane Sinnesart verlieren können, nothwendig ein Erst-

noch an dem innern Widerspruch, daß sie die Christen als solche πρωτότοκοι genannt sein läßt, und doch die abgeschiedenen Christen von dieser Benennung ausschließt.

II. Unsere Auslegung dieser schwierigen Stelle hat indeß noch in der Feststellung der richtigen Wortgliederung von Vs. 23 eine neue Feuerprobe zu bestehen. Grammatisch ist eine fünffache Gliederung möglich: 1) Man isolirt μυριάσιν von ἀγγέλων und faßt es als einen selbstständigen Begriff, wobei dann entweder a) bloß ἀγγέλων πανηγύρει als Apposition zu μυριάσιν hinzugezogen, und das folgende καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων dem μυριάσιν als neues, selbstständiges Glied coordinirt wird (so Knapp, Böhme, Maier, Moll ꝛc.) — oder aber b) καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ebenfalls noch als (zweite, selbstständige) Apposition hinzugezogen wird, so daß wir neben den μυριάδες ἀγγέλων auch noch an μυριάδες πρωτοτόκων als von jenen verschieden, zu denken hätten (so Beng., Bl., de W., Ebr., Del., Alf., Riehm ꝛc.). Gegen letztere Gliederung muß aber (mit Lün.) bemerkt werden, daß dann der Verf. schwerlich unterlassen haben könnte, sie durch Verbindung der beiden Appositionen mittelst des ihm besonders geläufigen τε καί (statt des einfachen καί) deutlicher kenntlich zu machen; gegen beide zumal aber, daß der Begriff μυριάσιν zu unbestimmt, haltlos und vage ist, um einer Näherbestimmung durch einen Genitiv oder ein Adjectiv entbehren zu können, und, der rhetorischen Fülle gegenüber, in welche die übrigen Objecte

---

geburtsrecht sein müsse, weil Esau's vergeudetes Vorrecht ein solches war! und als ob das βεβήλους εἶναι sich überhaupt nur in der Vergeudung eines Erstgeburtsrechtes bethätigen könne! — ad b): Als ob nur Erstgeborne Anwartschaft auf das Erbe hätten! was bekanntlich weder nach jüdischem, noch nach römischem Rechte der Fall war. — ad c): Aus Apok. 1, 6 ergiebt sich nur die Berechtigung, alle Christen als Priester und Könige zu bezeichnen, nicht aber auch die, sie alle Erstgeborne zu nennen. Letzteres ist und bleibt eine Contradictio in adjecto und somit Nonsens. Ueberdem sind auch die Vordersätze dieser Schlußfolgerung trügerisch und nichtig, denn auch nach der vormosaischen Praxis waren gewiß nicht alle Erstgebornen Priester, sondern nur die der Stammes- und Familienhäupter; und nicht auf die ohnehin mindestens zweifelhafte Analogie mit der vormosaischen Praxis, sondern nach 1 Petr. 2, 5. 9 und Apok. 1, 6 nur auf die Analogie mit dem ursprünglichen (Exod. 19, 6), aber durch eigene Schuld nicht realisirten (Exod. 20, 19) Beruf aller Israeliten zum Priesterthum, und auf den Gegensatz zum spätern mosaischen Priesterinstitut, demzufolge nicht mehr alle Israeliten, sondern nur noch die Familie Aaron's, aber nicht bloß die Erstgebornen dieser Familie, sondern alle männlichen Glieder derselben Priester wurden, geht die Benennung aller Christen als Priester zurück. Und nun vollends die ungehörige Berufung auf Exod. 13! Denn wenn dort gesagt ist, daß fortan um der Verschonung in Aegypten willen alle Erstgeburten an Menschen und Vieh Jahveh verfallen seien, die des Viehes geopfert und die der Menschen losgekauft werden sollen, so ist damit gewiß nicht gemeint, daß letztere eigentlich alle hätten Priester werden müssen, sondern vielmehr nur, daß sie als Korbanim (Opfergaben) dem Heiligthume darzubringen und als Leibeigene desselben anzusehen, aber durch ein Lösegeld von dieser Verpflichtung loszukaufen waren. — Ebenso wenig aber wie dem Begriffe des mosaischen Priesterthums wohnte dem des theokratischen Königthums als wesentliches u. nothwendiges Correlat der Begriff der Erstgeburt bei: von David wissen wir, daß er der jüngste unter den Söhnen Isai's war; ebenso war Davids Nachfolger Salomo nicht der erstgeborne, sondern der letztgeborne unter den Söhnen seines Vaters.

eingekleidet sind, zu nackt und isolirt, um nicht als rhetorischer Mißklang verurtheilt werden zu müssen. — 2) Man faßt ἀγγέλων mit μυριάσιν zusammen, wobei dann entweder a) die folgenden Worte: πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἐπιγεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς als selbstständiges neues Satzglied (Schlicht., Thol., Lün., Hofm. ꝛc.); — oder b) als Apposition zu μυριάσιν ἀγγέλων (Rösselt, Storr); — oder endlich c) bloß πανηγύρει als Apposition zu μυριάσιν ἀγγέλων, die folgenden Worte: καὶ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ. dagegen als neues, selbstständiges Satzglied (Chrysost., Luth., Calv. ꝛc.) angesehen werden. Sehen wir auch hier davon ab, daß 2. a und 2. c zu sachlichen Deutungen führen (oder davon ausgehen), die wir schon oben als verwerflich erkannt haben, und beschränken wir uns auf rein formale Gründe, so gilt gegen 2. c (Lün.): „daß zu der Tonfülle der ganzen Schilderung eine solche, aus einem bloßen Einzelworte bestehende Apposition nicht passen würde." Noch entschiedener aber muß 2. a verurtheilt werden wegen des Mangels eines coordinirenden καί vor πανηγύρει, welches so wohl in Vs. 18—21 wie in Vs. 22—24 nirgends bei der Einführung eines neuen, selbstständigen Objectes fehlt, und da wo es fehlt (wie bei Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ und bei θεῷ πάντων) eben durch sein Fehlen eine Apposition ankündigt †). Gegen 2. b kann aber von keiner Seite, weder des Wohllautes noch der Verständlichkeit, weder des Sprachgebrauchs noch der Grammatik, weder der sachlichen noch der formalen Angemessenheit, irgend ein stichhaltiger Einwand aufgefunden werden. Und so geht denn auch aus dieser Probe unsere Deutung der πρωτότοκοι als völlig tadellos und neu bewährt hervor.

III. Aber noch eine dritte Probe hat sie zu ihrer allseitigen Bewährung zu bestehen, nämlich durch den Nachweis, daß bei ihr sowohl die Reihenfolge der genannten Objecte als logisch richtig und wohlgeordnet, wie auch die den einzelnen Objecten beigefügten Appositionen als sinnvoll und angemessen hervortreten, während bei allen übrigen Deutungen Beides confus und zum Theil ungereimt wird. Diese Objecte bilden drei Gruppen: 1) der Berg und die Stadt, 2) die Engel und Gott, 3) die Seligen und Christus mit seinem Blute. Nur mit den beiden letzten Gruppen haben wir es hier zu thun. Gott und die Engel sind voran genannt, weil auch der alte Bund sie schon hatte; — denn auf dem Berg der Gesetzgebung schon fuhr Gott herab im Sturm und Feuer (Exod. 19, 18) und redete die zehn Worte durch der Engel Mund (vgl. zu 2, 2); aber dort erschienen sie in Furcht und Schrecken erregender Gestalt und Umgebung; hier aber sind die dunkeln Gewitterwolken, die sie dort umgaben, gewichen, hier ist Alles licht und helle, athmet Alles Friede und Freude, Jubel und Seligkeit. Dort hat Gott „seine Engel zu Sturmwinden und seine Diener zur Feuerflamme gemacht" (1, 7), hier umgeben sie ihn als eine jubelnde, lobpreisende πανήγυρις, als eine friedliche, in sich selige ἐκκλησία. Die dritte Gruppe enthält nur Objecte, die erst kraft des neuen Bundes hinzugekommen sind. Denn wenn auch die πνεύματα δικαίων größtentheils A.-T. Gläubige sind, so sind

†) Lün. meint zwar, die Weglassung des καί vor πανηγύρει auch bei seiner Gliederung damit rechtfertigen zu können, „daß es wegen des volltönenden Doppelgliedes πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ fortgeblieben sei, in welches ein auch noch vor πανηγύρει gesetztes καί Mißklang gebracht hätte." Gewiß! Aber ebendeshalb hätte, da auch das einfache ἐκκλησίᾳ mit den daran sich anschließenden Genitiven noch immer volltönend geblieben wäre, gewiß eher einer der beiden Dative (πανηγύρει oder ἐκκλησίᾳ) entbehrt werden können, als das die mißverständliche Fassung als Apposition ausschließende, und für Kennzeichnung des Fortschrittes zu einem neuen selbstständigen Gegenstande unentbehrliche καί.

doch auch sie (da der Verf. Christi Versöhnungstod und -Darbringung als auch rückwirkend ansieht, vgl. zu 9, 26) allein um Christi willen Bewohner der himmlischen Stadt geworden; und Jesus selbst (denn absichtlich ist dieser, den Erlöser nach seiner menschlichen Natur bezeichnende Name gewählt) ist ja auch als Gottmensch nicht von Anbeginn ein Bewohner dieser Stadt gewesen. Da nun aber sie alle als Objecte des προσεληλύθατε aufgeführt sind, so kommen sie vor Allem als das in Betracht, was sie für die zu ihnen hinzugetretenen, noch auf Erden lebenden Christen sind, — nämlich die Engel als λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν (1, 14); — Gott als der Richter, nach dessen richterlichem Erkenntniß, wenn sie ihren irdischen Lauf vollbracht haben (9, 27), sie in dieses himmlische Gemeinwesen aufgenommen werden; — die entschlafenen Gerechten als ermunternde Vorbilder für den ihnen verordneten Glaubenslauf (12, 1); Jesus als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (2, 10), als ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής (12, 2) und endlich das Blut der Besprengung als das Heilsmittel, durch welches „ihre Gewissen gereinigt sind von todten Werken hinweg, zu dienen dem lebendigen Gott" (9, 14), und in welchem sie „Zuversicht haben zum Eingang in das Heiligthum" (10, 19).

Nachdem der Verf. im Vorigen die ungleich stärkere Verpflichtung seiner Leser zur Heiligung, seit sie Christen geworden, begründet hat durch Hervorhebung der unbeschreiblich herrlichen, seligen und anziehenden Gemeinschaft mit Gott und seinen Engeln, wie mit Christo und seinen Seligen, in welche sie durch ihre Bekehrung zum Christenthum eingetreten sind, — im Gegensatze zu den furchtbaren, abschreckenden Erscheinungen, unter welchen der Eintritt ihrer Väter in den alten Bund stattfand, kehrt er nun Vs. 25—29 zur Ermahnung zurück, indem er unter Hinweis auf die weit größere Verschuldung einer Abkehr von der N.-Tl. Heilsverheißung als der Abkehr von der A.-Tl. Gesetzespromulgation (Vs 26. 27), vor Abfall warnt (Vs. 25) und zur Dankerweisung durch einen Gottesdienst, wie er Gott wohlgefällig ist (Vs. 28), auffordert.

Vs. 25—29: *Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολλὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι, 26 οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν. 27 τὸ δὲ Ἔτι ἅπαξ δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα. 28 διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους· 29 καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.*

25 Sehet zu, daß ihr euch nicht weigert des Redenden; denn wenn jene nicht entflohen, welche des auf Erden Sprechenden sich weigerten, wie viel weniger wir, wenn wir von dem vom Himmel her (Sprechenden) uns abkehren, 26 dessen Stimme dazumal die Erde erschütterte, der jetzt aber verheißen hat, sprechend: „Noch einmal werde ich erschüttern nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel". 27 Dieses „Noch einmal" aber deutet auf die Veränderung derjenigen Dinge, die als geschaffene wandelbar sind, damit bleibe das Unwandelbare. 28 Darum, da wir ein unwandelbares Reich überkommen haben, lasset uns Dankbarkeit beweisen, durch welche wir auf Gott

wohlgefällige Weise ihm dienen mit Scheu und Ehrfurcht; 29 denn unser Gott ist ja ein verzehrendes Feuer.

Vs. 25. — βλέπετε]. Ein διό oder οὖν wäre hier behufs der Wiederanknüpfung an die bei Vs. 18 abgebrochene Ermahnung ganz am Platze. Doch steigert die abrupte Einführung der Mahnung andererseits deren Wirkung. — μὴ παραιτήσησθε], wie die ἀκούσαντες in Vs. 19. — τὸν λαλοῦντα]. An eine unmittelbare Beziehung des τὸν λαλοῦντα zu dem αἷμα ῥαντισμοῦ λαλοῦν in Vs. 24 (Del.) zu denken, ist bei der Verschiedenheit des gramm. Genus unmöglich, und auch eine Vermittelung zwischen beiden durch die Annahme einer stattgefundenen Uebertragung des Redens vom Blute Christi auf Christum selber (Ebr. ꝛc.) ist unzulässig, da der Zusammenhang unabweisbar die Beziehung auf Gott fordert. Denn unser λαλῶν wird im Folgenden als ἀπ' οὐρανῶν sc. χρηματίζων vorgeführt, und dieser kann, da ihm in Vs. 26 sowohl die Erschütterung der Erde bei der sinaitischen Gesetzgebung, wie die Verheißung nicht nur, sondern auch die Ausführung der noch zukünftigen Erschütterung von Himmel und Erde zugeschrieben wird, eben nur Gott sein. — εἰ γὰρ ἐκεῖνοι] sc. die auch in Vs. 19 als παραιτησάμενοι bezeichneten Väter des israel. Volkes. — οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα*)]. Unser ἐξέφυγον kann nicht mit dem in Vs. 19. 20 beschlossenen Fliehen von den Schrecken des Sinai hinweg identificirt werden, schon weil ein οὐ dabei steht, denn jene flohen ja wirklich hinweg, — sondern kann sprachgemäß nur (wie in 2, 3) von dem der göttlichen Strafe nicht Entrinnenkönnen gedeutet werden. Dann ist eine Beziehung desselben auf Vs. 19. 20. unabweisbar. Der Verf. will nämlich sagen: Obwohl das Fliehen (φεύγειν) ihnen gelang, so konnte ihnen doch das Entfliehen (ἐκφεύγειν) nicht gelingen; d. h. obwohl sie der Schreckensstimme vom Sinai durch die Flucht sich entzogen, so blieben sie doch im Bereiche ihrer Macht und Zucht, wenn und sobald sie durch Ungehorsam gegen ihre Gebote sich ihr entziehen wollten (vgl. 3, 8—19). Ueber die Bedeutung des χρηματίζειν vgl. zu 8, 5. So nahe es nach der Wortstellung auch liegt, das ἐπὶ γῆς entweder zu ἐξέφυγον oder zu παραιτησάμενοι zu beziehen, statt zu dem entferntern und durch den Artikel davon geschiedenen χρηματίζοντα, so ist doch Ersteres unmöglich, weil dabei kein erträglicher Sinn zu erzielen ist, und Letzteres nothwendig wegen des Gegensatzes zu τὸν ἀπ' οὐρανῶν sc. χρηματίζοντα. Ἐπὶ γῆς muß also bloß des größern Nachdrucks wegen vorangestellt sein. Es liegt nahe, bei ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα an Moses zu denken

*) Die Rec. liest: ἔφυγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παραιτησάμενοι χρηματίζοντα. Aber ἐξέφυγον wird gefordert durch א[1]. A. C. etc., die Tilgung des Artik vor γῆς durch sämmtliche Uncialen ꝛc., und die Stellung des τὸν unmittelbar vor χρηματίζοντα durch א[1]. A. C. D. M.

(Chrysost. 2c.), doch wird der Gedanke an Moses sofort durch das παραιτησάμενοι abgewiesen, denn sie erbaten (ᾐτήσαντο) sich ja gerade Mosis mittelbares, und verbaten sich (παρῃτήσαντο) Gottes unmittelbares (oder vielmehr nach 2, 2 durch die Engel vermitteltes) χρηματίζειν (Exod. 20, 19). Das ἐπὶ γῆς muß wegen der ausdrücklichen Beziehung der Aussage auf Vs. 18—20 als mit ἐν ὄρει Σινᾶ sich deckend angesehen werden, und somit zu χρηματίζοντα nicht (Lün.) διὰ Μωυσέως, sondern vielmehr nach 2, 2 δι' ἀγγέλων ergänzt werden. Der auf dem Sinai verkündigte Dekalog ist aber als Kern und Grundlage des ganzen Gesetzes auch dessen Repräsentant. — πολὺ*) μᾶλλον ἡμεῖς] sc. οὐκ ἐκφευξόμεθα. Im Deutschen zieht man aber daraus das οὐκ besser gleich zu μᾶλλον, und übersetzt: wie viel weniger sc. werden wir entfliehen. — Jenem ἐπὶ γῆς χρηματίζων, deß die Zeitgenossen Mosis sich weigerten, wird nun im Folgenden ein ἀπ' οὐρανῶν sc. χρηματίζων, dessen sich zu weigern der Verf. seine Leser warnt, gegenübergestellt. Wie bei jenem χρηματίζων es nahe liegt an Moses, so bei diesem an Christus zu denken, was aber auch sofort durch Vs. 26 zurückgewiesen wird (s. die Auslegung). Der ἐπὶ γῆς ist mit dem ἀπ' οὐρανῶν Redenden identisch (nämlich Gott), nur Ort und Zeit, Art und Weise des Redens sind verschieden. Jenes χρηματίζειν ἐπὶ γῆς prägt dem dadurch begründeten Judenthum den Charakter einer irdischen Institution mit bloß irdischen sarkischen Kräften (7, 16; 9, 10. 13) auf. Das χρηματίζειν ἀπ' οὐρανῶν hingegen, — welches nicht sowohl (Lün.) auf die Verkündigung des Evangeliums durch Christum und die Apostel (denn diese geschah ja auch ἐπὶ γῆς), als vielmehr auf die nach Vollendung des Erlösungswerkes vom Himmel aus zur Begründung der christlichen Gemeinde in Zeichen und Wundern, in Heilskräften und Heilssegnungen sich kundgebenden Gottesoffenbarungen, von der Geistesausgießung am Pfingstfeste (als dem Gegenbilde der A.-Tl. Gesetzespromulgation) an bis zur endzeitlichen Erschütterung des Himmels und der Erde (Vs. 26) zu beziehen ist, — bezeugt, daß das Christenthum himmlischer Natur ist, und himmlische Kräfte in sich birgt.

Vs. 26. — οὗ ἡ φωνὴ] geht formal nur auf τὸν ἀπ' οὐρανῶν, sachlich aber auch und hauptsächlich auf τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα zurück, denn gerade der Stimme des Letztern ist ja das τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε zuzuschreiben, — woraus dann nothwendig folgt, daß der ἀπ' οὐρανῶν mit dem ἐπὶ γῆς χρηματίζων identisch sein muß, nämlich Gott. — τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε] sc. damals, als er ἐπὶ γῆς ἐχρημάτισεν d. h. bei der sinaitischen Gesetzespromulgation. Die Aussage geht übrigens ihrem Wortlaute nach nicht auf Exod. 19, 18 zurück, wo zwar im Hebr. steht: וַיֶּחֱרַד כָּל־הָהָר מְאֹד, die LXX aber, הָעָם statt הָהָר lesend, übersetzt haben:

*) Rec.: πολλῷ, gegen א. A. C. D[1].

καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα, — sondern entweder auf das Lied der Debora Richt 5, 4 f.: γῆ ἐσείσθη... ὄρη ἐσαλεύθησαν, oder auf Ps. 114, 7: ἐσαλεύθη ἡ γῆ (vgl. auch Ps. 68, 9: γῆ ἐσείσθη). — νῦν δὲ ἐπήγγελται] kann wegen des nachfolgenden λέγων und des voranstehenden οὗ ἡ φωνή nicht als Passivum, sondern muß (wie in Röm. 4, 21) als Medium gefaßt werden. Da die hier gemeinte und im Folgenden in verkürzter Gestalt mitgetheilte Verheißung dem Propheten Haggai (2, 6) angehört, so macht das auf die N.=Tl. Zeit bezügliche νῦν δέ einige Schwierigkeit, die indeß schwindet, sobald man beachtet, daß dies νῦν nur formal zu ἐπήγγελται gehört (was insofern auch gerechtfertigt ist, als die perfectische Fassung eine noch fortdauernd bestehende Verheißung ausdrückt), sachlich aber — wie sein Gegensatz zu dem, das τὴν γῆν ἐσάλευσεν zeitlich bestimmenden, τότε fordert, — als Zeitbestimmung zu dem σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν zu ziehen ist. Die Hinzufügung des ἐπήγγελται ist nämlich bloß bedingt durch die Absicht des Verf., diese endzeitliche Erschütterung des Himmels und der Erde als schon im A. Bde. geweissagt und mit den eigenen Worten dieser Verheißung vorzuführen. Wir werden also mit Lün. sagen können, daß der Satz νῦν κ. τ. λ. aus der Zusammenziehung zweier Aussagen entstanden und mit Schlicht. aufzulösen sei in: Nunc vero commovebit non solum terram sed etiam coelum, sicut promisit apud prophetam dicens etc.

Das ἔτι ἅπαξ der LXX ist übrigens falsche Uebersetzung des Hebr. עוֹד אַחַת מְעַט = Noch ein Weniges (d. h. binnen Kurzem) so erschüttere ich ꝛc. Im Sinne der LXX bildet das ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω*) einen latenten Gegensatz zur Erschütterung der Erde bei der sinaitischen Gesetzgebung, den unser Verf. noch deutlicher hervorhebt. Was der Prophet unter dieser Erschütterung verstand, erklärt er selbst in 2, 21—23, nämlich den der Aufrichtung des messianischen Herrlichkeitsreiches vorangehenden und durch sie bedingten Umstürz aller weltmächtlichen (heidnischen) Königreiche und Institute. Daß aber unser Verf. dieser Erschütterung noch weitere Grenzen zieht, zeigt Vs. 27.

Vs. 27. — τὸ δὲ Ἔτι ἅπαξ] zu ergänzen ist ein κ. τ. λ. — δηλοῖ τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν**)]. In dem Begriff σαλευόμενα sind Himmel und Erde (wie in 1, 10—12) als beide zur μετάθεσις bestimmt zusammengefaßt. Diese μετάθεσις umfaßt aber dem Wortlaut und der Sache nach ein Doppeltes, einmal die Wegnahme (resp. Vernichtigung) des Alten, und dann die Ersetzung desselben durch die Hinstellung eines Neuen (vgl. zu 1, 11). Wird nun Himmel und Erde vertilgt und erneuert, so muß eben damit auch ihr Zubehör, d. h. was auf der alten Erde und unter dem alten Himmel sich jetzt so breit und wichtig macht, untergehen

*) Die Rec. liest: σείω, gegen ℵ. A. C. M. etc.

**) So nach $\aleph^1$ A. C., während die Rec. τῶν σαλευομένων τὴν μετάθεσιν liest.

und durch ein Neues ersetzt werden. Und das ist im Zusammenhange der Rede Haggai's, wie unseres Verf., die Hauptsache. Haggai denkt dabei bloß an die weltmächtlichen Institutionen, unser Verf. aber zieht in den Complex der zur μετάθεσις bestimmten σαλευόμενα auch noch die ebenfalls zum Untergange bestimmten jüdischen Cultus- und Gemeindeinstitutionen hinein, und legt der Tendenz seiner Rede gemäß gerade auf ihren Untergang das hauptsächlichste Gewicht; und mit Recht, denn ein vom Christenthum sich lossagendes Judenthum hat keine Verheißungen mehr und hat sich selbst dadurch den heidnischen Institutionen gleichgestellt, und zu gleichem Untergange prädestinirt. — ὡς πεποιημένων]. Die enge Verbindung dieser Worte mit dem folgenden Finalsatze ἵνα μείνῃ κ. τ. λ. = dazu gemacht, damit ꝛc., ist unzulässig, sowohl in dem Sinne (Storr ꝛc.): „damit die σαλευόμενα auf die μὴ σαλευόμενα warten", was weder sachlich noch sprachlich (da μένειν beim Verf. in dieser Bedeutung nie vorkommt) angemessen ist, — wie in dem Sinne (Thol., Del., Riehm 130 ꝛc.): „damit das Unwandelbare bleibe", was dann heißen soll (Del.): „Daß Gott das Wandelbare von vornherein mit Absehen auf den Bestand des daraus zu entbindenden Unwandelbaren geschaffen habe", denn damit ist eine Anschauung in den Text hineingedeutet, die bei unserm Verf. nicht nachweisbar ist, und die er, wenn er sie gehabt, obendrein möglichst schlecht und unverständlich ausgedrückt haben würde. Vielmehr ist der Finalsatz: ἵνα μείνῃ κ. τ. λ. von μετάθεσις abhängig, und ὡς πεποιημένων dient bloß zur nähern Erläuterung des Begriffs σαλευομένων, welche eben als geschaffene, und wie alles Geschaffene, der Wandelung unterworfen sind. Der Einwand (Del.), daß ja auch der neue Himmel und die neue Erde ein Geschaffenes (Jes. 65, 17; 66, 22) sein werde, trifft nicht zu, indem der Verf. nicht von der zukünftigen, unter andern Bedingungen herzustellenden Schöpfung, sondern, wie schon das Perf. bezeugt, von der gegenwärtigen Schöpfung spricht, in der allerdings von vornherein Alles wandelbar ist.

Vs. 28. — διό], darum, weil das, was uns als Christen bevorsteht, ein Unwandelbares ist. — βασιλείαν ἀσάλευτον], permutative Wiederaufnahme der μὴ σαλευόμενα des vor. V., die hier als eine βασιλεία bezeichnet sind, weil sie die Wohnstätte jener in Vs. 22—24 geschilderten, aus Gott und seinen Engeln und Christo mit seinen Seligen bestehenden Gemeinschaft werden sollen. — παραλαμβάνοντες]. Das Präs. ist in seiner eigentlichen Bedeutung als dauernde Gegenwart der Handlung zu fassen. Denn nachdem wir zufolge Vs. 22 zu diesem Reiche, wenn auch erst nur πίστει hinzugetreten sind, strömen uns aus demselben fortwährend Kräfte des ewigen Lebens zu, so daß wir schon jetzt daran im Glauben Theil haben. Παραλαμβάνειν heißt: überkommen, etwas empfangen von einer uns (schon oder noch) fernliegenden Seite. —

ἔχωμεν*) χάριν], nicht: „Lasset uns die Gnade festhalten, welches κατέχωμεν oder κρατῶμεν τὴν χ. heißen müßte, — sondern: Dankbarkeit beweisen. — δι᾽ ἧς λατρεύωμεν**) εὐαρέστως τῷ Θεῷ]. Da λατρεύειν schon an sich heißt: Gott dienen, so thut man besser, τῷ Θεῷ von εὐαρέστως, als mit Lün. von λατρεύωμεν abhängen zu lassen. — μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους***)]. Weder ist dies Ausführung des εὐαρέστως, noch auch heißt μετὰ εὐλαβείας insbesondere: „indem wir uns vor dem Gott Mißfälligen hüten" (so Lün.), sondern vor Gott selber sollen wir ehrerbietige Scheu haben, daß wir neben dem Danke, den wir ihm erweisen, und bei seiner Gnade, deren wir uns erfreuen, nicht der Ehrfurcht vergessen, die wir ihm schulden.

Vs. 29. Angabe des Grundes, warum wir mit Ehrfurcht und Scheu ihm nahen sollen. — καὶ γάρ]. Sollte durch dies καί angedeutet sein (Thol., Bl., de W.), daß nicht bloß im A. T., sondern auch noch im N. T. Gott sich als ein verzehrendes Feuer erweise, so hätte der Satz lauten müssen: καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ Θεός κ. τ. λ. Aber auch die Hervorhebung der Gegensätze (Lün.): Unser Gott ist nicht bloß ein Gott der Gnade, sondern zugleich auch der strafenden Gerechtigkeit", kann nicht intendirt sein, weil sonst hätte gesagt werden müssen: καὶ γὰρ πῦρ ἀναλίσκον etc. Das καὶ γάρ geht vielmehr auf den ganzen Satz, und entspricht dem lat. etenim = denn ja, denn allerdings, denn in der That; vgl. zu 4, 2.

Mit diesem mark- und beinerschütternden Worte, das aus Deut. 4, 24 genommen ist, schließt der Verf. seine dogmatisch-paränetische Gedankenentwickelung ab.

Schlußermahnungen

allgemeinern Inhalts, nebst persönlichen Beziehungen, Grüßen und Segenswünschen.

Cap. XIII.

Der Verf. beginnt mit Mahnungen zur Bruderliebe, erst im Allgemeinen (Vs. 1), dann zu ihrer speciellen Bethätigung in der Gastfreundschaft (Vs. 2) und gegen gefangene oder sonst in Trübsal befindliche Glaubensgenossen (Vs. 3).

---

*) So die Rec. mit A. C. D. L. M., vielen Uebersf. u. Kov., während bei ℵ. K. Vulg., der auch Luth. folgt, ἔχομεν liest.

**) Auch diese L.-A. der Rec. ist durch A. C. D. L., viele Minuskl. u. Väter besser bezeugt, als der Indic. λατρεύομεν durch ℵ. K. M. etc.

***) So lesen ℵ[1]. A. C. D[1]. etc., die Rec. dagegen: μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας·

Vs. 1—3: Ἡ φιλαδελφία μενέτω. 2 τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους. 3 μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχουμένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι.

1 Die Bruderliebe bleibe! 2 Der Gastfreundschaft vergesset nicht, denn durch dieselbige haben Etliche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt. 3 Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, Derer die Ungemach leiden als selber noch im Leibe befindlich.

Vs. 1. — Ἡ φιλαδελφία], die Liebe zu den christlichen Brüdern Röm. 12, 10; 1 Thess. 4, 9 u. ö. — μενέτω]. Nach 6, 10 und 10, 33 haben die Leser diese edelste aller christlichen Tugenden (Joh. 13, 35) auch bisher schon in erfreulicher Weise geübt.

Vs. 2. — τῆς φιλοξενίας] vgl. Röm. 12, 13; 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8. — μὴ ἐπιλανθάνεσθε], umschließt ebenso, wie das μενέτω des vor. V., die Anerkennung, daß die Leser auch die Uebung dieser Tugend nicht versäumt haben. — διὰ ταύτης γάρ κ. τ. λ.] z. B. Abraham und Lot Gen. 18. 19. Das γάρ hat zur Voraussetzung, daß die Uebung dieser Tugend auch bei den Lesern gleichen oder ähnlichen Erfolg haben könne oder werde, und nach Matth. 25, 35 ff. hat sie in der That jedesmal, zwar nicht denselben, aber einen ähnlichen und viel höher anzuschlagenden Erfolg, nämlich die Bewirthung des Herrn selbst auch in dem geringsten seiner Brüder. — ἔλαθον ξενίσαντες], echt griechischer Ausdruck, der aber im N. T. nur hier sich findet. Die Paronomasie zwischen ἐπιλανθάνεσθε und ἔλαθον ist schwerlich beabsichtigt.

Vs. 3. — μιμνήσκετε τῶν δεσμίων] d. h. der christlichen Brüder, die um ihres christlichen Bekenntnisses willen in Fesseln schmachteten. — ὡς συνδεδεμένοι]. Als solche können auch die zur Zeit auf freiem Fuße befindlichen Christen in zwiefachem Sinne bezeichnet sein: 1) weil nach 1 Kor. 12, 26 wenn ein Glied leidet, alle Glieder mit leiden, und 2) insofern bei gleicher Schuld jene auch für sie leiden, und sie selbst auch jeden Augenblick derselben Strafe sich gewärtigen können. — τῶν κακουχουμένων]. Der engere Begriff des Ungemachs der Gefangenschaft wird zu dem allgemeinen Begriff jeglichen, und nicht bloß um des christlichen Bekenntnisses willen, sondern auch, wie aus dem erklärenden Zusatze: ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι sich ergiebt, aus der Leidens- und Todeshaftigkeit der menschlichen Natur sich ergebenden Ungemachs gesteigert. —

Es folgt nun eine Warnung vor Unzucht und Geiz als den jenen Cardinal-Tugenden entgegenstehenden Cardinal-Lastern:

Vs. 4—6: Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός. 5 ἀφιλάργυρος

ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν· αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω, 6 ὥστε θαρροῦντας ἡμᾶς λέγειν Κύριος ἐμοὶ βοηθός, καὶ οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;

4 In Ehren gehalten sei die Ehe bei Allen, und das Ehebette unbefleckt; denn Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. 5 Ohne Geldgier sei die Sinnesart, euch genügen lassend an dem euch zu Theil Gewordenen. Denn er selbst hat gesagt: „Nicht will ich dich lassen, noch auch dich verlassen“, 6 so daß wir getrost sprechen: „Der Herr ist mir ein Helfer, und nicht werde ich mich fürchten; was kann mir thun ein Mensch?“

Vs. 4. — τίμιος] sc. ἔστω. — ὁ γάμος] ursprünglich = die Hochzeitsfeier, die Vermählung, das Beilager (so auch Matth. 22, 2. 9; 25, 1; Luk. 14, 8; Apok. 19, 7. 8), später jedoch auch wie hier (aber sonst nirgends im N. T.) häufig = Ehe. — ἐν πᾶσιν]. Die von Lün. vertheidigte Fassung als Neutr. = in allen Stücken, ist zu vage und unbestimmbar. Der Sinn ist: bei Allen, Verheiratheten und Unverheiratheten, soll die Ehe als ein von Gott eingesetztes Institut in Ehren gehalten werden. Daß dann (Lün.) παρὰ πᾶσιν hätte gesagt sein müssen, kann nicht zugegeben werden. Das ἐν ist nach seiner localen, die Immanenz ausdrückenden Bedeutung vielmehr hier recht am Platze: Die Ehe soll in Aller Herzen heilig gehalten werden. — πόρνους γὰρ*) καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός]. Wenn auch die weltliche Obrigkeit solche Sünden häufig ungestraft läßt, so doch nicht Gott.

Vs. 5. — ἀφιλάργυρος], im N. T. nur noch 1 Tim. 3, 3. Vgl. 1 Tim. 6, 10: ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία. — ὁ τρόπος]. Die Sinnesart, der Charakter. — αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν] sc. Gott in der h. Schrift. Das Citat stimmt am nächsten mit Deut. 31, 6. 8, vgl. auch 1 Chron. 28, 20. In allen drei Stellen tritt es aber nicht wie hier als Anrede Gottes an den Frommen, sondern als Aussage über Gottes Verhalten gegen die Frommen auf; während es bei Philo de confus. ling. ed. Mang. I, 430 sich genau so wie hier wiederfindet, weshalb Bl. u. de W. für nicht unwahrscheinlich erachten, daß unser Verf. es von daher entnommen. Lün. führt dagegen diese Uebereinstimmung lieber darauf zurück, daß das Schriftwort in dieser Gestalt zum Sprüchwort geworden, und Del. meint, daß es im liturgischen oder homiletischen Gebrauche der hellenistischen Synagoge diese Fassung angenommen (in Folge Verschmelzung der mehrfachen ähnlich lautenden Stellen des A. T.). Der Unterschied zwischen ἀνίημι = loslassen, und ἐγκαταλείπειν besteht darin, daß

*) So nach ℵ. A. D[1]. M. Vulg. etc. Die Rec. liest: πόρνους δέ.

Ersteres die führende Handleitung, Letzteres die schützende Gegenwart Gottes voraussetzt.

Vs. 6. — ὥστε] = so daß, schließt sich an das αὐτὸς εἴρηκεν des vor. Vs. an. Folge dieses Trostspruches ist, daß wir getrosten Muthes sprechen können, was der Psalmist in Ps. 118, 6 gesagt hat. —

Von den Versuchungen und Gefahren, welche Fleischeslust und Habsucht dem sittlichen Streben der Christen entgegenstellen, wendet sich der Verf. nun zu den Gefahren, die ihrem Glaubensleben drohen, und sie von dem einigen und ewigen Heilsgrunde, welchen ihre nun schon heimgegangenen Vorsteher in ihnen gelegt haben, abzuziehen suchen:

Vs. 7—9: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν.* 8 *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.* 9 *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες.*

7 Gedenket eurer Vorsteher, welche euch gepredigt haben das Wort Gottes, und auf ihres Wandels Ausgang hinblickend ahmet nach ihren Glauben. 8 Jesus Christus gestern und heute und Derselbige in alle Ewigkeit! 9 Durch mancherlei und fremdartige Lehren lasset euch nicht ableiten. Denn gut ist es, daß durch Gnade fest gemacht werde das Herz, nicht durch Speisen, wovon keinen Nutzen haben, die damit umgehen.

Vs. 7. Ἡγούμενοι sind die Gemeindevorsteher. Auch in Vs. 17 sind dieselben Gegenstand der Vermahnung; dort aber sind die zur Zeit noch lebenden und wirkenden als Objecte des Gehorsams und der Dankbarkeit, hier die schon heimgegangenen als Objecte der Erinnerung und Nacheiferung vorgeführt. Letzteres ergiebt sich aus dem Aor. ἐλάλησαν. — ἀναθεωρεῖν drückt das intensiv andauernde Hinblicken aus, vgl. Act. 17, 23. — τὴν ἔκβασιν] d. h. den Ausgang ihres irdischen Wandels, wofür in Luk. 9, 31 u. 2 Petr. 1, 15 ἔξοδος gesagt. Die Emphase, die auf dem Worte liegt, läßt kaum daran zweifeln, daß der Verf. dabei an einen besonders charakteristischen Ausgang, nämlich den Märtyrertod gedacht habe, den, wie kaum zu zweifeln, neben Paulus auch die eigentlichen Gemeindevorsteher während der neronischen Verfolgung erduldeten (vgl. Einl. §. 5, 9). — τὴν πίστιν], sc. wie sie sich bis zu ihrem Ausgange und durch denselben bewährt hat.

Vs. 8. Dieser als Losungswort für das christliche Leben hingestellte Satz, der durch den Mangel eines Zeitwortes einen interjectionsartigen Charakter annimmt, hat zunächst sein Absehen auf den vor. V. Jesus Christus, gestern und heute Derselbe, ist (ähnlich wie bei Vs. 24) das verbindende Mittelglied zwischen den heim-

gegangenen Vorstehern und den noch zurückgebliebenen Gemeindegliedern. Derselbe Christus, der Jene gekräftigt hat zu ihrem Glaubenslaufe bis zu ihrem glorreichen Ausgange, wird auch die Letztern kräftigen in dem Streben, ihnen nachzueifern, so daß ἐχθές*) mit bewußter Absichtlichkeit auf die Zeit sich bezieht, da die heimgegangenen Vorsteher noch lebten und wirkten, und σήμερον auf die gegenwärtige Zeit, in welcher die Leser des Briefes leben, worauf dann zum Zeugniß, daß, was von dem derzeitigen Gestern und Heute gilt, auch für jedes noch künftige Gestern und Heute gelten werde, noch ein καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (vgl. zu 1, 2) hinzugefügt ist. Und da zu jeder Zeit Christus für alle Christen ὁ αὐτός ist, so kommt es darauf an, daß, wie Vs. 9 fortfährt, das Herz in der Erkenntniß dieses Einen fest werde, und sich weder nach Rechts noch nach Links von diesem ewigen Leitsterne ableiten lasse.

Vs. 9. — διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε**)]. Welche διδαχαί der Verf. dabei vorzugsweise im Auge hatte, läßt sich wie im Allgemeinen aus der Tendenz des Briefes, so auch insbesondere aus der folgenden Exegese entnehmen, wo er als Gegenstand dieser διδαχαί beispielsweise die βρώματα nennt. Es sind die jüdisch-rabbinischen Satzungen gemeint, durch welche manche seiner Leser sich noch gefangen halten ließen, und von Christo als dem alleinigen Hort des Heils sich abwenden zu lassen in Gefahr standen (vgl. noch Einleit. §. 4, 2). Ποικίλαι heißen diese wegen ihrer durch die rabbinische Schultheologie noch bis ins Endlose vermehrten Mannichfaltigkeit, und ξέναι, weil sie dem von solchen Fesseln befreienden Christenthum fremd sind. Παραφέρεσθαι (vgl. παραρρεῖσθαι in 2, 1) = an dem Ziele vorbeigetragen werden, das Ziel verfehlen. — καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι]. Bei χάριτι mit Bisp. u. Maier an die „christliche Opferspeise" oder das h. Abendmahl zu denken, ist schon deshalb unmöglich, weil dann im Folgenden nothwendig βρώμασιν ein sie von jener Opferspeise gegensätzlich unterscheidendes Epitheton hätte erhalten müssen. Richtig Lün.: „Die Gnade Gottes ist das Charakterbestimmende des neuen Bundes, wie das Gesetz das des alten." — οὐ βρώμασιν]. Thol., Del., Riehm 158 rc. denken dabei ausschließlich an die Beobachtung der Gebote, welche den Genuß gewisser Speisen als unreiner untersagen, Schlicht., Bl., de W., Lün. dagegen ausschließlich an die Opfermahlzeiten; das Richtige möchte aber sein, wie bei 9, 10 so auch hier an Beides zumal zu denken, überhaupt an Alles, was die rabbinische Schultheologie über Essen und Trinken als Forderung Gott wohlgefälliger

*) Nach א. A. C¹. D¹. M., während die Rec. χθές liest.
**) Gegen das Zeugniß von א. A. C. D. M. etc. liest die Rec. περιφέρεσθε.

Frömmigkeit und Bedingung der ewigen Seligkeit festgesetzt hatte†). — ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες]. Ein nach echt griechischer Weise verschränktes Satzgefüge, bei welchem das ἐν οἷς (sc. βρώμασι) mit περιπατοῦντες*) zusammenzufassen ist. —

Im Folgenden (Vs. 10—14) liefert nun der Verf. im Anschluß an Vs. 9 aus der A.-Tl. Opferthorah selbst den (typologischen) Beweis, daß es sich im Christenthum überhaupt nicht mehr um βρώματα d. h. um leiblich Essen und Trinken handeln könne, sondern lediglich darum, durch Gnade das Herz zu befestigen, indem wir Christo anhängen, und willig seine Schmach tragend, der Seligkeit des ewigen Lebens theilhaftig zu werden trachten.

Vs. 10—14: *Ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ
ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.* 11 *ὧν γὰρ εἰσφέρε-
ται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως,
τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς.* 12 *διὸ
καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω
τῆς πύλης ἔπαθεν.* 13 *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς
παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες·* 14 *οὐ γὰρ ἔχομεν
ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.*

10 Wir haben einen Schlachtopferaltar, von welchem zu essen
nicht Befugniß haben die dem Zelte Dienenden; 11 Denn welcher
Thiere Blut als Sündopfer hineingebracht wird in das Heilige durch

†) Der im Vorigen gebrauchte Ausdruck ποικίλαις διδαχαῖς, als deren Object hier zu näherer Kennzeichnung die βρώματα genannt sind, möchte wohl schwer zu rechtfertigen sein, wenn bei βρώμασι *nur* an die durchaus nicht mannichfaltigen Opfermahlzeiten zu denken wäre. Ebenso wenig will im Folgenden der Ausdruck: ἐν οἷς περιπατοῦντες, der vielmehr auf *alltäglichen* Gebrauch führt, zu dem *seltenen* Vorkommen der Opfermahlzeiten passen; und selbst der Name βρώματα möchte zur ausschließlichen Bezeichnung einer so eigenthümlichen, seltenen und ungewöhnlichen Speisung zu allgemein, zu wenig charakteristisch, zu vag und unbestimmt sein, und vielmehr auf tagtägliche Leibesnahrung hinweisen. Man hat zwar entgegnet (*Lün.*): daß der Ausdruck Vs. 9 mehr auf den *Genuß* von heiligen Speisen, als auf *Meidung* von unreinen Speisen passe", und (*Schlicht.*): „Cor non reficitur cibis non comestis, sed comestis; ciborum ergo usui non abstinentiae opponitur hic gratia." Allein um eine refectio cordis handelt es sich ja hier nicht, sondern lediglich um eine βεβαίωσις τῆς καρδίας, und warum man nicht sollte sagen können, daß die Juden wähnen, durch Enthaltung von unreinen Speisen ihr Herz zu befestigen, d. h. sich die Gewißheit des göttlichen Wohlgefallens und der Seelen Seligkeit zu verschaffen, — läßt sich schwer begreifen. Die Berufung aber auf den engen Zusammenhang mit Vs. 10, wo ebenfalls noch vom Opferessen die Rede sei, beweist für diese Auffassung *einerseits* zu wenig, denn er nöthigt nicht dazu, bei unserm βρώμασι *nur* an Opferessen, sondern nur *auch* an Opferessen zu denken, — und *andererseits* zu viel, denn dort ist nur vom Essen des Sündopferfleisches die Rede, das nie zu Opfermahlzeiten verwendet, sondern nur von den fungirenden Priestern gegessen werden durfte, ja in dem hier speciell zu Grunde gelegten Falle, überhaupt nicht gegessen, sondern (Vs. 11) außerhalb des Lagers verbrannt wurde.

*) Nach ℵ[1]. A. D[1]., während die Rec. περιπατήσαντες liest.

den Hohenpriester, deren Leiber werden verbrannt außerhalb des Lagers;
12 weshalb auch Jesus, damit er heiligte durch sein eigenes Blut das
Volk, außerhalb des Thores gelitten hat. 13 So nun lasset uns
hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend;
14 denn nicht haben wir hienieden eine bleibende Stadt, sondern die
zukünftige suchen wir.

Vs. 10. 11. Ἔχομεν] sc. wir Christen. — Θυσιαστήριον] kann nicht Bezeichnung des Abendmahlstisches (1 Kor. 10, 21) sein wollen (so Böhme, Ebr., Bisp., Maier). Denn dies würde die unbiblische und vollends bei unserm Verf. (vgl. 7, 27; 9, 12. 25 ff.; 10, 10) ganz unmögliche Vorstellung einer wiederholten Opferung des Leibes Christi im Abendmahle zur Voraussetzung haben. Ueberdem hat der Abendmahlsgenuß lediglich sein Vorbild in der Passamahlzeit (1 Kor. 5, 7), nicht aber im Sühnfest-Sündopfer, von welchem hier nach Vs. 11 allein die Rede ist, und von welchem überhaupt nichts gegessen wurde; — und aus Vs. 12. 13 geht hervor, daß der Verf. sich dieses Θυσιαστήριον als ἔξω τῆς παρεμβολῆς oder ἔξω τῆς πύλης dachte. Wir haben daher ohne Zweifel an das Kreuz auf Golgatha, an welchem das N.-Tl. Sündopfer geschlachtet wurde, zu denken. — ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν*) οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες] Ganz verfehlt, weil weder den Worten selbst, noch dem Zusammenhange entsprechend, ist die landläufige Deutung der hier genannten σκηνή auf die irdisch-jüdische Cultusstätte. Die richtige Deutung, nach welcher diese σκηνή vielmehr das zu dem vorhergenannten Θυσιαστήριον gehörige Heiligthum, also (wie in 8, 2 und 9, 11, vgl. Apok. 15, 5 und 21, 3) das himmlische, und λατρεύειν τῇ σκηνῇ Ausdruck ist für die priesterliche Berechtigung und Verpflichtung der Christen selbst, zu Gott zu nahen durch Christum (7, 25), in dieses Heiligthum einzugehen in Kraft des Blutes Christi (10, 19) und hinzuzutreten zum Gnadenthron, um dort Barmherzigkeit und Gnade zu empfangen (4, 16) — ist schon von Schlichting erkannt, in neuerer Zeit aber nur von Wieseler II, 42 ff., Ritschl 97, und Hofm. II, 1, 457 f. anerkannt worden. Der Verf. will, wie aus dem Zusammenhange dieses Ausspruches mit Vs. 9 und seiner Begründung in Vs. 11 sich ergiebt, sagen: Wir Christen haben auch einen Schlachtopferaltar und ein an demselben geschlachtetes Opfer, als mit dessen Blut Besprengte wir zum Priesterthum beim himmlischen Heiligthum geweiht, befähigt und berufen sind (10, 19—22); aber Macht zu essen von diesem Altar (wie die Priester des A. Bds. von ihrem Altar†)) haben wir nicht, denn (Vs. 11) auf diesem

---

*) Tischd. VII. hat ἐξουσίαν gegen das Zeugniß von א. A. C. D². D³. K. etc. gestrichen. Es fehlt nur in D¹. M.

†) Die levitischen Priester erhielten von den Privatsünd- und Schuldopfern das ganze Fleisch mit Ausnahme der auf dem Altar zu verbrennenden

Altar ist nur ein einziges, ein für allemal genügendes Opfer (als Gegenbild des A.-Tl. Sühnfestopfers) geschlachtet worden, und dieses eine war ein für die Sünden des ganzen Volkes dargebrachtes Sündopfer, gehörte also nach Lev. 6, 23 u. 16, 27 zu der Klasse derjenigen Sündopfer, von welchen auch im A. Bde. die Priester zu essen nicht Macht hatten. Das N.-Tl. Priesterthum ist demnach von vornherein und schon in A.-Tl. typischer Präformation darauf angelegt, sich an der durch das Blut des N.-Tl. Sühnopfers erlangten Gnade genügen zu lassen, also: οὐ βρώμασιν ἀλλὰ χάριτι sich das Herz befestigen zu lassen (Vs. 9). — ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας*) εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως]. Zu περὶ ἁμαρτίας = Sündopfer vgl. 5, 1 und 10, 6; — zu εἰς τὰ ἅγια = in das Allerheiligste 9, 8. Bei Sündopfern für den gemeinen Mann und den Fürsten wurde von dem Blute bloß an die Hörner des Vorhofsaltars gestrichen, bei dem des Priesters und der ganzen Gemeinde fand dagegen der Sühnact im Heiligen statt, indem von dem Blute nach dem Vorhange des Allerheiligsten hin gesprengt und an die Hörner des Rauchaltars gestrichen wurde (Lev. 4), und nur bei den Sündopfern des großen Sühntages brachte der Hohepriester das Blut behufs der Besprengung der Kapporeth auch ins Allerheiligste (Lev. 16). Daß der Verf. hier an Letzteres (als das eigentliche Vorbild des Opfers Christi) allein gedacht wissen will, zeigt der Zusatz: διὰ τοῦ ἀρχιερέως. — τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς]. Während das Fleisch der übrigen Sündopfer von den fungirenden Priestern als Hochheiliges an heiliger Stätte gegessen werden mußte (Lev. 6, 19), soll von den Sündopfern für den Priester oder das ganze Volk, also auch bei denen des gr. Sühntages, nichts gegessen, sondern das ganze Fleisch (mit Ausnahme der dem Altar gehörigen Fettstücke) außerhalb des Lagers verbrannt werden (Lev. 6, 23; 16, 27)†).

Fettstücke (Lev. 6, 19—22), von den Privatfriedensopfern Brust und Schenkel (Lev. 7, 34), von denen der ganzen Gemeinde alles Fleisch mit Ausnahme der Fettstücke sammt den zubehörigen Broten (Lev. 23, 20), von den Brandopfern aber nur das Fell (Lev. 7, 8), außerdem auch noch ihre bestimmten Deputate von allen vegetabilischen Darbringungen.

*) Für die Authentie des von Tischd. VII nach A. Aeth. Chrys. gestrichenen περὶ ἁμαρτίας legen überwiegendes Zeugniß ein ℵ. C³. D. K. M. Vulg. etc., und nicht minder auch C¹ Copt. Syr., obwohl diese die fraglichen Worte nicht vor, sondern hinter εἰς τὰ ἅγια setzen.

†) Worin aber nicht, wie Lün. meint, „die faktische Erklärung enthalten war, daß ihre Leiber ausgestoßen seien aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums (!)“, — sie, deren Blut doch als sündentilgend in das Heilige und Allerheiligste gebracht und deren Fetttheile als Feuerung des Wohlgeruchs für Jahveh auf dem Altar verbrannt wurden! sie, die doch nicht minder heilig, sondern vielmehr noch heiliger waren als die für den gemeinen Privatmann geopferten! deren Fleisch schon als hochheilig angesehen wurde, und deshalb

Prüfen wir nun auch die gegnerische Auffassung mit ihren Gründen und Gegengründen. Nach Lün. will der Verf. in Vs. 10 sagen: „Wer in den jüdischen Opfermahlzeiten und somit im jüdischen Opfercult eine Befestigung oder einen Halt des Herzens sucht, der schließt sich selbst vom Christenthum aus, denn er macht sich zu einem Diener des Zeltes; wer aber dem Zelte dient, der hat kein Anrecht an den Altar der Christen", — denn: „Essen von diesem Altar, d. h. von dem auf demselben dargebrachten Opfer, bedeutet: zum Genuß gelangen der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter, dasselbe, was Joh. 6, 51 ff. als Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi dargestellt wird." Gegen diese Auffassung legt aber fast jedes Wort in Vs. 10 mehr oder minder entscheidendes Zeugniß ab, und durch die in Vs. 11 gegebene Begründung des 10. Verses wird sie vollends als unmöglich dargethan. — 1) θυσιαστήριον u. σκηνή (Brandopferaltar und Cultuszelt) sind Correlata: Durch den Vorhof, in welchem der Altar steht, geht der Weg in das Zelt; — und das, was auf diesem Altar geschieht, berechtigt und befähigt zum Eingehen in das Zelt. Da nun in des Verf. Worten nicht die mindeste Andeutung sich findet, daß die σκηνή, welche er meint, einem andern Cultus angehöre, als das θυσιαστήριον, so müssen sie nothwendig beide entweder dem christlichen, oder beide dem jüdischen Cultus angehören; und da der Altar ausdrücklich als unser θυσιαστήριον

---

nur von den Priestern berührt, nur von ihnen und zwar nur an heiliger Stätte gegessen werden durfte! — Das richtige Verständniß dieser Bestimmungen ist vielmehr in der Kürze folgendes: Das Beste vom Opferfleische, die Fettheile, behält Gott sich selbst vor, sie kommen auf den Altar, und werden dort für ihn in gen Himmel aufsteigenden Duft verwandelt; das übrige Fleisch aber giebt er den fungirenden Priestern zu essen, denn es ist billig, daß die Diener Gottes auch vom Tische Gottes beköstigt werden. Aber wo der Priester selbst, allein oder in Gemeinschaft mit dem ganzen Volke, der zu Sühnende ist, und das Sündopfer für ihn selbst oder für die ganze Gemeinde dargebracht wird, da schickt es sich nicht, daß er davon esse, denn da prävalirt der Charakter des für die eigene Sünde Opfer bringenden Sünders vor dem des den Sühnact verrichtenden Priesters; und da es im Unterschied von den Friedensopfern zum Charakter des Sündopfers gehört, daß nur von jenen, nicht aber von diesen der Darbringer auch selbst Genuß habe, so muß in diesem Falle das Essen des Sündopferfleisches durch den Priester unterbleiben, — und das Fleisch fällt (da Niemand da ist, der es essen darf, es auch nicht auf dem Altar verbrannt werden darf, weil es dadurch seinen Charakter als Sündopfer verlieren und zum Brandopfer werden würde, es endlich aber auch als hochheilig nicht der Fäulniß überlassen werden darf) einfach der Vernichtigung durch Feuer als der schicklichsten Art der Beseitigung anheim. Das Verbrennen desselben darf aber begreiflich nicht beim Heiligthum geschehen, weil es keine Cultushandlung ist, — auch nicht in einem Privathause, weil es hochheilig ist; so bleibt nichts übrig als die Verbrennung an einem neutralen reinen Orte außerhalb des Lagers (vgl. meinen A.-Tl. Opfercultus §. 108—119). — Das ist Zweck und Bedeutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleische, wie sie aus den gesetzlichen Bestimmungen selbst ohne Schwierigkeit sich ergeben. Andererseits wird man aber auch im Hinblick auf Vs. 12 nicht verkennen dürfen, daß unser Verf. allerdings in dem Verbrennen des Fleisches außerhalb des Lagers eine partielle Lossagung des Opferrituals vom gesetzlichen Heiligthum mit vorbildlicher Bedeutung angedeutet findet, — aber wohlgemerkt: eine Lossagung, keine „Ausstoßung", und bedingt nicht durch die Unheiligkeit, sondern vielmehr durch die Hochheiligkeit des Opfers, was durchaus nicht im Widerspruch, sondern in vollem Einklange mit der eben entwickelten Bedeutung dieses Verbrennens steht. Vgl. zu Vs. 12.

bezeichnet ist, wird auch das Zelt als die σκηνή, bei der wir Christen als Priester dienen, zu fassen sein. — 2) ἐξ οὗ φαγεῖν κ. τ. λ., sagt der Verf., ohne die mindeste Andeutung, daß er dabei an ein anderes Essen gedacht wissen wolle, als an diejenige Art des Essens, an die er zweifellos bei dem Ausdrucke βρώματα in Vs. 9 dachte. Vielmehr wird, da er in Vs. 10 zugestandenermaßen das in Vs. 9 getadelte βρώμασιν βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν als im N. Bunde unstatthaft exemplificiren will, unser φαγεῖν nothwendig ebenso sehr von leiblichem Essen, wie jene βρώματα von leiblicher Speise, verstanden werden müssen. — 3) Bei diesem φαγεῖν kann nicht an ein Essen gedacht werden, das der christliche Altar seinen Dienern darbietet, sondern nur an ein Essen, das er ihnen nicht darbietet, denn in Vs. 11 wird mit einem begründenden γάρ gezeigt, warum er ihnen ein solches nicht darbieten könne. — 4) Weiter sagt der Verf.: φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν, und dieses wird in Vs. 11 damit begründet, daß das Fleisch des für die ganze Gemeinde am gr. Sühntage dargebrachten Sündopfers überhaupt nicht gegessen, sondern ganz und gar verbrannt wurde; folglich muß er in Vs. 10 sich als Object des Nichtessenkönnens ein N.-Tl. Sündopferfleisch, nicht aber ein N.-Tl. Friedensopferfleisch gedacht haben. Es ist also unberechtigt, wenn der Ausleger an „jüdische Opfermahlzeiten" (die nur bei Friedensopfern stattfanden) denkt, und diese dann in den jüdischen Opfercult" überhaupt umsetzt; er hat vielmehr sich nothwendig auf das Sündopferfleischessen zu beschränken, das aber, wo es überhaupt stattfand, ein ausschließlich priesterliches, kein laikales Essen war. Folglich können, was sich bei Nr. 6 noch weiter bestätigen wird, und dort als mit dieser Fassung unvereinbar nachgewiesen werden soll, die φαγεῖν οὐκ ἔχοντες ἐξουσίαν nur Priester sein. — 5) Die unerhörte Bezeichnung des jerusalemischen Tempels als σκηνή wäre in diesem Zusammenhange wenigstens seltsam und affectirt. Der Ausdruck ἔξω τῆς παρεμβολῆς in Vs. 11. 13 kann uns nicht als analog entgegengehalten werden, da derselbe hier durch die Citation der A.-Tl. Gesetzesvorschrift bedingt ist, und dennoch der Verf. im Gefühl der Unangemessenheit des Ausdrucks für die gegenwärtigen Zustände denselben in Vs. 12 mit ἔξω τῆς πύλης zu vertauschen und zu verdeutlichen für nöthig hält. Dagegen ist der Ausdruck σκηνή schlechthin als Bezeichnung des himmlischen Heiligthums ein unserm Verf. sehr geläufiger (9, 8. 12. 24. 25; 10, 19). — 6) Der Ausdruck: τῇ σκηνῇ λατρεύειν kann nach 9, 6. 7 im Bereiche des A.-Tl. Cultus nicht vom Gottesdienste der Gemeinde (der sich auf den Vorhof zu beschränken, und mit der σκηνή gar nichts zu thun hatte), sondern nur von dem Dienste der Priester bei und in der Stiftshütte verstanden werden, wie er denn in diesem Sinne auch unzweifelhaft in 8, 5 gebraucht ist. Der Satz: „Wer unter euch noch dem gesetzlichen Heiligthum zu dienen für nöthig hält, hat kein Theil am Opfer Christi", müßte also nothwendig in den umgesetzt werden: „Wer unter euch noch am gesetzlichen Heiligthum Priesterdienste verrichtet, hat kein Theil am Opfer Christi;" — was der Tendenz des Verf. und der Sachlage durchaus nicht entsprechen, wohl aber hart ans Absurde streifen würde. Und wenn Del. Dem durch die Umschreibung zu entgehen wähnt: „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen die Gemeinde (?) des Gesetzes keine Macht, kein Recht hat, selbst ihre Priester, trotz ihrer levitischen Heiligkeit, nicht", so ist das eine ganz unerlaubte sich selbst richtende Eisegese, die überdem auch noch ihres Zweckes völlig verfehlt. Das hat auch Lün. erkannt, aber es ist eine kaum minder arge Selbsttäuschung, wenn er wähnt, die Deutung der λατρεύοντες τῇ σκηνῇ „nicht von den jüdischen Priestern, sondern von Mitgliedern des jüdischen Bundesvolkes überhaupt" durch so nichtige Stützen, wie die Berufung auf 9, 9 u. 10, 2 (wo λατρεύειν auch vom laikalen Gottesdienste gebraucht ist) aufrecht erhalten zu können. Denn daraus, daß die Laien in der Beobachtung der ihnen auferlegten religiösen Satzungen λατρεύοντες

genannt werden, folgt doch wahrlich noch nicht, daß sie als solche auch λατρεύοντες τῇ σκηνῇ genannt werden können!

Vollends unverträglich mit dieser Auffassung ist aber Vs. 11, durch welchen doch die Aussage von Vs. 10 begründet werden soll, — insofern nämlich Vs. 11 keine Spur eines Beweises für den Satz enthält, „daß nur Christen aber nicht Juden", oder: „daß nur die Christen, welche sich vom Vertrauen auf den jüdischen Tempelcultus ganz losgesagt, nicht aber diejenigen, welche sich noch am Tempelcultus betheiligen zu müssen glauben, vom christlichen Altar zu essen die Macht und das Recht haben†). Wohl aber liefert er den strictesten (typologischen) Beweis dafür, und nur dafür, daß das auf dem christlichen Altar geschlachtete Sündopfer ein solches ist, welches (wie schon an seinem A.-Tl. Vorbilde, dem Sündopfer des großen Sühntages kenntlich ist) überhaupt nicht dazu bestimmt ist, leibliche Speise darzubieten, vielmehr die Blutsühne das Einzige ist, was dadurch bezweckt ist. Der Verf. will an einem Kernbeispiele, und zwar nach seiner so oft in unserm Briefe wiederkehrenden

†) Lün. will zwar allerdings einen solchen Beweis gefunden haben: „Der Beweis liegt darin, daß das Opfer Christi ein außerhalb des Lager gebrachtes und somit losgelöst ist von aller Gemeinschaft mit dem Judenthum." Natürlich vermag aber auch Lün. diesen Gedanken aus Vs. 11 nicht herauszuexegesiren; er sucht ihn deshalb auch nicht in Vs. 11 (den doch sein γάρ als Beweissatz einführt), sondern in Vs. 12 (der doch durch sein διό den Fortschritt und Uebergang zu einem andern Gedanken unabweisbar ankündigt), indem er den Forderungen des logischen Sprachbau's zuwider lehrt: „Vs. 11. 12 gehören als Beweis von Vs. 10 enge zusammen, und erst in Vs. 12 liegt das Hauptmoment (sic!), während Vs. 11 sich zu demselben als bloß vorbereitender Hülfsgedanke (sic!) verhält", wobei die unglückliche und widersinnige Idee (s. die vorige Anm.) von der „Ausstoßung der Sündopferleiber aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums" wieder herhalten muß: „So ist auch Jesu Opferleib, da er aus dem Lager oder dem Thore der h. Stadt geführt wurde, um die Todesstrafe zu erdulden" (aber wurden denn die schon todten Sündopferleiber auch aus dem Lager hinausgeführt, um dort die Todesstrafe zu erdulden?) „faktisch für ausgestoßen aus dem jüdischen Bundesvolke erklärt." — Del. findet den Zusammenhang zwischen Vs. 10 und 11 auf der von ihm gegebenen Basis sogar „sonnenklar" (!): „Die Priester des Gesetzes haben kein Genußrecht an unserm Altar, denn wie die Leiber der Sündopferthiere, ohne daß die Priesterschaft einen Genieß derselben hatte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden, so ist Christus, der den in dieser Gesetzesbestimmung kundgegebenen Gotteswillen gegenbildlich erfüllen mußte, außerhalb Jerusalems leiblich zernichtet worden, ohne daß Priester und Gemeinde des Gesetzes einen Genuß von ihm haben, da sie ihn von sich hinausgestoßen." Mir scheint dabei aber vielmehr nur dies sonnenklar zu sein, daß, wenn das N.-Tl. Factum ein Gegenbild des A.-Tl. ist, die Parallele nur also lauten kann: „Wie die Leiber der Sündopferthiere, ohne daß die Priesterschaft des Gesetzes einen Genieß derselben hatte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden, — so ist Christus als N.-Tl. Gegenbild derselben außerhalb Jerusalems leiblich zernichtet worden, ohne daß die Priesterschaft des neuen Bundes einen Genuß von ihm hat." Die „Priesterschaft des alten Bundes" und „die Priester des Gesetzes" können sich doch unmöglich wie Vorbild und Gegenbild zu einander verhalten! Und nun vollends die unerlaubte Einschmuggelung des Zusatzes „und die Gemeinde des Gesetzes!" welcher im Vorbilde gar keine Berechtigung hat, in demselben vielmehr expreß ausgeschlossen ist; auf welchen aber freilich, wenn die Fassung des Gegenbildes trotz des angebrachten quid pro quo nicht puren Nonsens ausdrücken soll, einzig und allein alles Gewicht gelegt werden muß.

Weise auf einer Grundlage, die das auch nach dieser Seite hin vorbildliche Gesetz (10, 1) selbst darbietet, nachweisen, was er in Vs. 9 im Allgemeinen behauptet hatte, daß die βρωμάτων διδαχαί des Judenthums dem Christenthum gänzlich fremd (ξέναι) seien; indem der Christ von dem N.-Tl. θυσιαστήριον nicht leibliche Speise, sondern nur die Gnade der Sündenvergebung zur Befestigung des Herzens erwarten, sich aber auch daran vollkommen genügen lassen könne.

Die Gegengründe, mit welchen man diese Auffassung bestritten hat, sind außerordentlich schwach. Bleek meint: a) „Unmöglich können durch οἱ λατρ. τ. σκ. die Christen als solche in Beziehung auf ihre Gottesverehrung bezeichnet werden"; allein die Berechtigung, bei unserm τῇ σκηνῇ an die σκ. ἀληθινή (8, 2; 9, 11; Apok. 15, 5; 9, 11) zu denken, ergiebt sich aus der Correlation dieses Ausdruckes mit dem vorangenannten θυσιαστήριον, und die Berechtigung, die Christen als λατρεύοντες bei dieser σκηνή zu bezeichnen, aus 4, 16; 7, 25 u. 10, 19. b) „Die ganze Ausdrucksweise würde sehr unnatürlich sein, wenn nicht das die Meinung wäre, daß das Subject von ἔχομεν zum Essen vom Altare eine Berechtigung habe, welche die λατρεύοντες τῇ σκηνῇ nicht haben." Das Unnatürliche wird wohl darin gefunden, daß dem ἔχουσιν nicht dasselbe Subject zugewiesen werden könne, wie dem ἔχομεν; allein dieser Wechsel der grammat. Person rechtfertigt sich (auch von der Kakophonie eines zweimaligen ἔχομεν abgesehen) dadurch, daß dasselbe Subject in verschiedener Eigenschaft geltend gemacht ist, bei ἔχομεν die Christen schlechthin als Bekenner des christlichen Glaubens, bei ἔχουσιν dagegen speciell als geistliche Priester, die im himmlischen Heiligthum zu Gott nahen (4, 16; 7, 25; 10, 19). Der Sinn ist: Wir Christen haben als Priester des himmlischen Heiligthums keinen Anspruch auf leibliches Essen von unserm Altar. Lün. begnügt sich damit, diese Gründe zu reproduciren, Del. dagegen vermehrt sie durch zwei neue: c) „Die Bezeichnung: τῇ σκηνῇ λατρεύειν klingt absichtlich etwas idolatrisch", — und das wagt er im Angesichte von 8, 5 zu behaupten, wo das λατρεύειν ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων als göttliche Anordnung durch Moses dargestellt ist! d) „Wenn der Verf. sagte: Mit unserm Altar hat es die Bewandtniß, daß wir, die Priester, nicht Macht haben, davon zu essen, so würde er ja etwas offenbar Falsches sagen, denn Christus ist unser Passa 1 Kor. 5, 7, und dies Passa ist am Kreuz geopfert und geschlachtet und von dort her (?) mit seinem Fleisch und Blute in Wahrheit unsere βρῶσις καὶ πόσις." Aber hier ist ja durchaus nicht wie in 1 Kor. 5, 7 von Christo als dem Gegenbilde des Passalammes die Rede, sondern, wie Vs. 11 außer Zweifel stellt, nur als dem Gegenbilde des Sündopferbockes des gr. Sühntages. Uebrigens handelt es sich hier ja auch bloß um die Verneinung des Satzes, daß außer der durch das Sühnblut erlangten χάρις zur Befestigung des Herzens noch leibliche βρώματα besonderer Art erforderlich seien, — und diese Verneinung widerspricht ebenso wenig dem paulinischen Ausspruche in 1 Kor. 5, 7, wie Luther's „Essen und Trinken thut's freilich nicht", und des Erlösers eigene Rede: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze" (Joh. 6, 63).

Vs. 12. — διό], darum, weil das Christi Opfer abbildende Opfer des gr. Sühntages ἔξω τῆς παρεμβολῆς verbrannt wurde, hat auch Christus in gegenbildlicher Erfüllung dieses vorbildlichen Momentes außerhalb des Thores, sc. der h. Stadt, gelitten. Diesem Verbrennen des Fleisches entspricht genau genommen nicht die ganze Passion Christi, sondern nur deren Vollendung und Abschluß in dem Begräbniß. Aber während das vorbildliche Opfer im Vorhof der Stiftshütte geschlachtet, sein Blut ins Allerheiligste gebracht,

und sein Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt wurde, haben die Gegenbilder aller dieser Momente bei dem Opfer Christi außerhalb des gesetzlichen Heiligthums und außerhalb des Lagers (der h. Stadt) stattgefunden. Nicht bloß begraben ist er (zur Vernichtigung der todten Fleischhaftigkeit seines Leibes 2, 14) an einer Stätte, die, sondern auch schon geschlachtet auf einem Altar, der außerhalb des gesetzlichen Heiligthums und der h. Stadt lag; und nicht im irdischen, sondern im himmlischen Allerheiligsten ist sein Blut Gott dargebracht worden. Wenn also dort in dem Verbrennen des Sündopferleibes außerhalb des Lagers schon eine partielle Lossagung (nicht aber: Ausstoßung) vom gesetzlichen Heiligthum ausgesprochen war, so ist diese Lossagung bei dem gegenbildlichen Opfer Christi eine vollständige, auf allen Seiten durchgeführte, und trägt eben dadurch in den Augen der gesetzlichen Juden nicht den Charakter eines Opfers, sondern vielmehr nur den einer schmachvollen Hinrichtung, eines fluchwürdigen Missethätertodes an sich. — ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος κ. τ. λ.], sc. mittelst Darbringung desselben zu Gott in das himmlische Allerheiligste (vgl. 9, 11—14. 23—25), und Besprengung unserer Herzen mit demselben (vgl. 9, 13. 14; 10, 22; 12, 24). — ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν], vgl. Joh. 19, 17; Matth. 27, 32. 33.

Vs. 13. — τοίνυν] = demgemäß, sc. daß Christus außerhalb des Lagers gleich einem gemeinen Verbrecher gelitten hat. — ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν]. Will man des Heils in Christo theilhaftig werden, so muß man es außerhalb des Lagers, wo es ausgerichtet worden ist, aufsuchen, d. h. sich vom Judenthum ganz lossagen. — τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες], vgl. 11, 26. Die Schmach, die in den Augen der Juden auf Christo, als einem gekreuzigten Missethäter liegt, nimmt der Christ, der sich zu ihm als seinem einigen Herrn und Heiland bekennt, auch auf sich.

Vs. 14. Die Mahnung des vor. V., Jerusalem (d. i. das Judenthum) zu verlassen, und hinauszugehen zu Christo, wird dadurch motivirt, daß nicht das irdische vergängliche Jerusalem, sondern das himmlische, unvergängliche Jerusalem das Ziel unserer Pilgrimschaft ist. — ὧδε] = hier auf Erden. — τὴν μέλλουσαν], vgl. zu 11, 10 und 12, 22. — ἐπιζητοῦμεν], vgl. zu 11, 14.

In Vs. 10 hat der Verf. die Christen als Priester beim himmlischen Zelte bezeichnet; jetzt (Vs. 15. 16.) zeigt er, wie und worin dieser Priesterdienst sich zu bethätigen hat.

Vs. 15. 16: *Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* 16 *τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.*

15 Durch ihn lasset uns darbringen ein Opfer des Lobes immerdar zu Gott, d. h. eine Frucht der in seinem Namen bekennenden Lippen. 16 Des Wohlthuns und Mittheilens vergesset nicht, denn an solchen Opfern hat Gott ein Wohlgefallen.

Vs. 15. — δι᾽ αὐτοῦ]. Nachdrucksvoll vorangestellt = nicht durch Vermittelung des jüdisch-gesetzlichen Opfercultus, sondern durch Christi Vermittelung, der (Vs. 12) durch sein eigenes Blut uns geheiligt, und dadurch uns befähigt hat, selbst zu Gott zu nahen, und anderweitiger priesterlicher Vermittelung nicht mehr zu bedürfen. — ἀναφέρωμεν] kann nach feststehendem Sprachgebrauch (vgl. den ersten Excurs vor 4, 14 ad No. 3) nur von einer Darbringung (sei es für uns selbst, sei es für Andere) gemeint sein, bei der wir selbst priesterlich fungiren. — θυσίαν αἰνέσεως] = זֶבַח תּוֹדָה Lev. 7, 12, nicht eine θυσίαν περὶ ἁμαρτίας, denn im N. T. giebt es nur ein einziges, ein für allemal dargebrachtes Sündopfer. Aber die durch das Sündopfer erlangte Sündensühnung ist die nothwendige Basis und Voraussetzung für die Darbringung eines jeden andern Opfers, namentlich auch der Friedensopfer, unter welchen das zur Bezeugung des Dankes für empfangene göttliche Gnadenerweisungen darzubringende Lobeopfer das vornehmste ist. Erst dadurch gewinnt das an die Spitze gestellte δι᾽ αὐτοῦ seine volle Bedeutsamkeit: Daß Christus sich selbst zum Sündopfer dargebracht hat, ist die nothwendige Voraussetzung für unser Darbringen von Lobeopfern. — τ. ε. καρπὸν χειλέων]. Aber unsere Lobeopfer sind nicht mehr Thieropfer, sondern Opfer der Lippen, deren Vorzug schon im A. T. erkannt worden ist. Der Ausdruck ist aus Hos. 14, 3 entnommen, wo die LXX das hebr. פָּרִים שְׂפָתֵינוּ = Stiere der Lippen, durch καρπὸν χειλέων übersetzt haben, — also Gebetsopfer. — διὰ παντός], nicht nur von Zeit zu Zeit, wie es beim A.-Tl. Opfercultus geschah, sondern immerfort, vgl. 1 Thess. 5, 17: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. — ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ]. Die Beziehung des αὐτοῦ auf Gott ist der auf Christum vorzuziehen, da unmittelbar vorher Gott genannt ist, als der, dem die Lobeopfer darzubringen sind. Aber freilich ein Bekenntniß zu dem Gotte, der in Christo sich offenbart hat, ist zugleich auch ein Bekenntniß zu Christo.

Vs. 16. Die Wohlthaten Gottes, für welche wir ihm Lobopfer darzubringen haben, verpflichten uns aber auch zur Wohlthätigkeit gegen unsere bedürftigen Brüder. Und wenn Gott für sich keine andern Opfer und Gaben mehr fordert, als die Frucht der Lippen, so fordert er doch εὐποιΐας καὶ κοινωνίας θυσίας zum Besten der Armen und Hülfsbedürftigen, und hat an solchen Opfern Gefallen. — εὐαριστεῖσθαί τινι, sonst weder im N. T. noch in den LXX, wohl aber häufig in der späteren, außerbiblischen Gräcität.

Die Mahnung des Verf. wendet sich nun zu dem Verhalten der Gemeindeglieder gegen deren Vorsteher (Vs. 17); und da der Verf. selbst in diesem Briefe denselben sich als Mitarbeiter zur Seite gestellt hat, knüpft er daran die Mahnung, auch seiner in Gebet und Fürbitte vor Gott zu gedenken (Vs. 18. 19).

Vs. 17—19: *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες· ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες· ἀλυσιτελὲς γὰρ ὑμῖν τοῦτο. 18 Προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν· πειθόμεθα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι. 19 περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο ποιῆσαι ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν.*

17 Gehorchet euern Vorstehern und willfahret ihnen, denn sie wachen über eure Seelen als die darüber Rechenschaft geben sollen, damit sie mit Freuden Solches thun und nicht seufzend; denn unersprießlich ist euch Solches. 18 Betet für uns, denn wir vermeinen, daß wir ein gutes Gewissen haben, indem wir in allen Stücken einen guten Wandel zu führen bestrebt sind. 19 Um so mehr aber ermahne ich euch, Solches zu thun, damit ich euch desto bälder wiedergegeben werde.

Vs. 17. — τοῖς ἡγουμένοις], vgl. zu Vs. 7. — ὑπείκετε], weichet ihnen, d. h. folgt ihren aus tiefer begründeter Einsicht hervorgehenden Mahnungen, auch wo eure eigenen Velleitäten dem widerstreben. Lün.: „Diese Aufforderung setzt voraus, daß der Verf. die ἡγούμενοι als mit ihm selber gleichgesinnte Männer kannte, die von den Abfallsgelüsten zum Judenthum sich frei erhalten hatten.“ — ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν], d. h. für euer Seelenheil. — ὡς λόγον ἀποδώσοντες*)], sc. vor dem Richterstuhle Gottes als des κριτὴς πάντων (12, 23); — unberechtigt Lün.: „sc. dem Herrn bei seiner Wiederkehr.“ — μετὰ χαρᾶς], weil der sichtbare Erfolg die Freude am Wirken erhöht. — τοῦτο], sc. τὸ ἀγρυπνεῖν ὑπὲρ ὑμῶν. — μὴ στενάζοντες], sc. über eure Unfolgsamkeit. — ἀλυσιτελές], eine Litotes: Das bringt euch nicht Nutzen und Segen, für: es bringt euch Unheil und Unsegen. — τοῦτο], sc. τὸ στενάζειν.

Vs. 18. — περὶ ἡμῶν] ist nicht communicativ = für mich und die in Vs. 17 genannten Vorsteher, — sondern der gewöhnliche Schriftstellerplural, wie schon daraus sich ergiebt, daß sofort in Vs. 19 dem ἡμεῖς ein ἐγώ substituirt wird. — πειθόμεθα**)

---

*) Bei A. und Vulg. steht ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν erst hinter ἀποδώσοντες.

**) Die Rec. liest πεποίθαμεν, gegen א⁴. A. C¹. D¹. M. etc. Auch א¹ (οτι καλη. | θα) ist als Zeuge für obige L.-A. anzusehen, da οτι καλην am Ende der folgenden Zeile durch Schreibversehen auch an das Ende dieser Zeile gesetzt ist, θα aber mit unmittelbar folgendem γαρ auf πειθομεθα hinweist.

γάρ] = wir überreden uns, sind der Zuversicht. Lün.: „Grundangabe, weshalb der Verf. eine in Fürbitten für ihn sich kundgebende Theilnahme von Seiten der Leser beanspruchen zu dürfen glaubt. Daß er aber diese Motivirung für nöthig hält, darin verräth sich das Bewußtsein," daß seine und ihre Wege neuerdings verschiedene geworden sind. — ἐν πᾶσιν] gehört nicht zu καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, denn das würde eine ungebührliche Selbstüberhebung des Verf. in sich schließen, — sondern zu καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι.

Vs. 19. — περισσοτέρως] gehört zu dem näherstehenden παρακαλῶ, nicht zu ποιῆσαι. — ἵνα τάχιον κ. τ. λ.], sc. als Erfolg eurer Fürbitte. — ἀποκατασταθῶ ὑμῖν]. Der Verf. hat also früher schon in einem nahen persönlichen (wahrscheinlich lehrenden) Verhältniß zu seinen Lesern gestanden, und hat die Absicht, sobald die (hier nicht näher bezeichneten) Umstände es gestatten, sie wieder zu besuchen. Nach Vs. 23 wollte er auch gern die bevorstehende Ankunft des Timotheus abwarten, um mit diesem gemeinsam die Reise zu unternehmen.

Von den Mahnungen geht der Verf. nun zu Segenswünschen für den Leser über:

Vs. 20. 21: *Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, 21 καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

20 Der Gott des Friedens aber, der emporgeführt hat von den Todten den großen Hirten der Schafe in dem Blute einer ewigen Stiftung, unsern Herrn Jesum, 21 der mache euch sich fertig in jedem guten Werke, auszurichten seinen Willen, ausrichtend in euch das vor ihm Wohlgefällige durch Jesum Christum, welchem sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen!

Vs. 20. — ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης]. Der Verf. bezeichnet wahrscheinlich den Gott, dessen Segen er auf seine Leser herabwünscht, als den Gott des Friedens, weil durch ihre judaisirenden Tendenzen Zwiespalt und Uneinigkeit eingerissen war, insonderheit wohl (vgl. Vs. 17) zwischen sie und ihre derzeitigen Vorsteher; — während in dem ebenfalls nicht zum Hauptgedanken des Satzes (καταρτίσαι ὑμᾶς κ. τ. λ.) in directer Beziehung stehenden Participialsatz: ὁ ἀναγαγών κ. τ. λ. die Bezeichnung Christi als ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας offenbar sein Absehen darauf hat, Christum im Gegensatze zu den ἡγουμένοις in Vs. 17, denen die Leser nicht die gebührende Folgsamkeit leisten, als Oberhirten darzustellen, der die Gemeindevorsteher zu Unterhirten eingesetzt hat, so daß eine Mißachtung derselben auch zugleich

eine Mißachtung Christi in sich schließt†). Trotz der Versicherung Lün.'s, daß die Zurückführung dieser Bezeichnung Christi auf Jes. 63, 11 LXX „bei der Gangbarkeit des Bildes im N. T. gewiß entbehrlich sei," ist sie dennoch unabweisbar. Denn dies Bild ist im N. T. noch keineswegs so gangbar und geläufig, wie es allerdings in der nachapostolischen Zeit wurde. Von den Evangelien abgesehen, kommt eine ähnliche Bezeichnung im ganzen N. T. nur noch in I. Petri vor (2, 25: ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν, und 5, 4: ὁ ἀρχιποιμήν), nirgends aber in derselben Fassung wie hier (mit dem Genit. τῶν προβάτων). Nicht allein aber diese singuläre Zusammensetzung, sondern vor Allem die Verbindung mit dem Verbum ἀναγαγών ist es, wodurch die Beziehung auf Jes. 63, 11 unabweisbar nahe gelegt wird. Nach dem Hebr. lauten die Worte: „Wo ist, der sie (die Israeliten) herauf führte aus dem Meere mit dem Hirten seiner Heerde (Moses)?" bei den LXX aber: ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων; Offenbar will der Verf. Christum als das höhere Gegenbild Mosis bezeichnen, wobei die Vertauschung des ἀναβιβάσας (= aus dem Meere, ihn aufs Land hinaufsteigen lassend) mit ἀναγαγών absichtlich und bedeutungsvoll anzusehen ist (= aus dem Hades in den Himmel ihn emporführend). Denn vergebens bestreitet Lün. gegen Bl., de W. u. A., daß in dem ἀναγαγών ἐκ νεκρῶν mit dem Gedanken an die Auferstehung auch schon der der Himmelfahrt zugleich ausgedrückt sei; denn da in dem ἀναγαγών schon der Begriff des in die Höheführens liegt, ist die Forderung, daß, um an die Himmelfahrt zu erinnern, noch ein ausdrückliches εἰς ὕψος oder dergl. hätte hinzugefügt werden müssen, eine unberechtigte. — ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου] ist nicht mit Lün. u. A. von μέγαν abhängig zu denken (= den Hirten, der da groß ist durch das Blut, oder kraft des Blutes), wozu die Stellung der Worte zu unbehülflich und mißverständlich wäre; — sondern mit Bl., Del. u. A. von ἀναγαγών, wozu Bl. die richtige Deutung giebt: „Gott hat Christum aus den Todten heraufgeführt in dem Blute des ewigen Bundes, so daß er das vergossene Blut gleichsam mit sich nahm, indem er sich durch dasselbe den Eingang in das himmlische Heiligthum eröffnete, und es seine Kraft zur Versiegelung eines ewigen Bundes fort und fort behielt." Für die Richtigkeit dieser Auffassung bürgt unter Anderm auch die ganz analoge Ausdrucksweise (vom A.-Tl. Hohenpriester) in 9, 25: εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ, und (vom N.-Tl.)

†) Gesucht und unnatürlich ist es, wenn Del. meint, die Erwähnung der Auferweckung Christi sei dadurch veranlaßt, daß der Verf. „durch irgend welche Bande, die er gern gelöst sähe, fern von den Lesern festgehalten, Gott als Den bezeichne, der Jesum von den Todten heraufgeführt, und also die festesten Bande, die des Todtenreiches, gelöst habe."

in 9, 12: διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.

Für unsern Verf. gehören Auferstehung und Himmelfahrt als untrennbare und einander bedingende Correlata zusammen, und mit Recht, denn die Himmelfahrt Christi ist die Vollendung seiner Auferstehung, und eine Auferstehung Christi ohne darauf folgende Himmelfahrt würde gar keine erlösende Bedeutung haben können, ebenso wenig wie die Auferstehung des Lazarus eine solche hatte. Paulus hält zu schärferer Ausprägung des Dogma's die beiden einander bedingenden Momente der τελείωσις Christi (2, 10) auseinander, und legt das größere Gewicht auf die Auferstehung, als den entscheidenden Durchbruch der die Vollendung hemmenden Bande des behufs stellvertretenden Opferleidens (2, 10. 14) angenommenen Fleisches und Blutes, während umgekehrt unser Verf. im Interesse seiner Lehre vom himmlischen Hohenpriesterthum Christi allenthalben die Himmelfahrt mit dem durch sie bezweckten Sichsetzen zur Rechten der Majestät als die abschließende Vollendung selbst in den Vordergrund stellt (1, 3. 13; 2, 7—9; 4, 14; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11. 12. 24; 12, 2. 24), und der Auferstehung ausdrücklich nur hier, und implicite nur noch 5, 7 (vgl. indeß auch 7, 16) gedenkt. Und wenn er hier die Himmelfahrt (ἀναγαγών) noch durch den Zusatz ἐκ νεκρῶν als ein Heraufholen aus dem Hades bezeichnet, so ist zwar nicht der Ausdruck selbst, wohl aber das dadurch Ausgedrückte ihm auch sonst geläufig. Denn wenn er fast allenthalben, wo er von der Himmelfahrt redet, das versöhnende Leiden Christi, das ja doch in seinem Opfertode sich darstellte, als nothwendige Bedingung und Vorstufe seiner Erhöhung geltend macht, so ist das nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, die unser ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν ausspricht.

Vs. 21. — καταρτίσαι], Imp. Aor. med. = Er mache euch sich fertig und fähig, bereite euch sich selbst zu Ausrichtern seiner Heilsgedanken mit euch. — ἐν παντὶ ἔργῳ*) ἀγαθῷ], indem er euch zu freudiger Ausdauer und erfolgreichem Wirken in eurem christlichen Streben kräftigt. — εἰς τὸ ποιῆσαι], final = auf daß, nicht eventual = so daß. — ποιῶν**) ἐν ὑμῖν]. Es ist Gottes durch Christum vermitteltes Werk in uns, wenn wir Gottes Willen ausrichten. — ᾧ ἡ δόξα], sc. ἔστω. Obwohl ὁ θεός als Subject den ganzen Satz beherrscht, so ist doch das Relativum auf das näher stehende διὰ 'I. Xρ. zu beziehen. Ἡ δόξα, nicht (Lün.) = die ihm gebührende Ehre, sondern die Ehre schlechthin, im höchsten und einzigen Sinne des Wortes. — εἰς τοὺς αἰῶνας***)], vgl. zu 1, 2 und 13, 8. — ἀμήν], אָמֵן = die

*) ℵ hat bloß ἐν παντί; A dagegen ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ, wahrscheinlich Glossem aus 2 Theſſ. 2, 17.

**) Die L.-A. αὐτὸς ποιῶν kann sich bloß auf D. lat. (ipso faciente) stützen; und αὐτῷ ποιῶν ist, obwohl durch ℵ[1]. A. C[1]. bezeugt, doch als sinnstörend zu verwerfen.

***) So nach C[3]. D., vielen Minuskk. u. Kvv. Die L.-A. der Rec.: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ist, obwohl äußerlich stärker bezeugt, doch als spätere Amplification anzusehen, da es näher lag (Lün.), „die einfachere Formel in die bei Doxologien gebräuchlichere vollere Formel zu erweitern, als die vollere in die einfachere zu verkürzen."

Treue, Zuverlässigkeit, häufig (besonders auch im Munde des Herrn) gebrauchte Versicherungspartikel, welche schon in den Psalmen (41, 14; 72, 19; 89, 53) als Abschlußformel der Gebete und Doxologien vorkommt, vgl. unten Vs. 25 und Matth. 6, 13.

Der Verf. schließt nun sein Schreiben mit der Bitte um freundliche Aufnahme desselben, dem Versprechen, seine Leser bald zu besuchen und allseitigen Grüßen ab.

Vs. 22—25: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.* 23 *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς.* 24 *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.* 25 *Ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν.*

22 Ich ermahne euch aber, Brüder, ertraget das Wort der Ermahnung, — denn ja in der Kürze habe ich euch geschrieben. 23 Wisset, daß unser Bruder Timotheus freigelassen ist, mit welchem ich, falls er bald kommt, euch besuchen werde. 24 Grüßet alle eure Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die aus Italien. 25 Die Gnade sei mit euch allen! Amen!

Vs. 22. — ἀνέχεσθε*)] = ertraget, nehmt willig auf, seht es nicht als unerträgliche Anmaßung meinerseits an. — τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως] bezieht sich auf den ganzen Brief, dessen dogmatische Expositionen nur Unterbau für die Paränesen sind. — καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν]. Zu andern Gründen, die euch dazu bestimmen sollten, kein Aergerniß an meinem Briefe zu nehmen, bringt auch das in Anschlag, daß meine Ermahnung durch ihre kurze Fassung öfter einen härteren und schärferen Ausdruck angenommen hat, als es bei eingehenderer Ausführung und sorgfältigerer Limitirung der Fall sein würde. Ἐπιστέλλειν (wovon ἐπιστολή) heißt eigentlich: zuschicken, insonderheit: Briefe, daher auch = Briefe schreiben.

Vs. 23. — γινώσκετε] ist als Imperativ anzusehen, denn als Indicativ gefaßt, wäre die Notiz überflüssig. Ueber die Verbindung mit dem Partic. λελυμένον vgl. Win. §. 45, 4. Diese Mittheilung setzt voraus, daß die Leser zwar von der Gefangennehmung des Timotheus, nicht aber auch schon von der Befreiung desselben Kunde hatten. — τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν**) Τιμόθεον]. Obwohl einer Gefangenschaft des Timotheus sonst nirgends Erwähnung geschieht, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der bekannte Ge-

---

*) D[1]. Vulg. Syr. Arm. lesen: ἀνέχεσθαι.

**) In der Rec. fehlt ἡμῶν. Es ist indeß durch ℵ[1]. A. C. D[1]. M. und sämmtliche Uebersetzungen mehr als hinlänglich geschützt.

hülfe des Ap. Paulus gemeint sei. — ἐὰν τάχιον ἔρχηται], d. h. eher als ich abreise, also = rechtzeitig.

Vs. 24. Aus der Aufforderung an die Leser, ihre Vorsteher und sämmtliche Heilige, d. h. alle übrigen Gemeindeglieder (vgl. zu 3, 1) zu grüßen, geht hervor, daß der Brief nicht an die ganze Gemeinde gerichtet war, sondern nur an einen Bruchtheil derselben, wahrscheinlich an den judenchristlichen Theil der aus Heiden- und Judenchristen zusammengesetzten Gemeinde (vgl. Einl. §. 5, 2), vielleicht sogar nur an einen dem Verf. persönlich näherstehenden oder von der Gefahr des Rückfalls ins Judenthum am meisten bedrohten Kreis von judenchristlichen Gemeindegliedern. — οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας], vgl. Einl. §. 5, 7.

Vs. 25. Der Schlußsegen, gleichlautend mit Tit. 3, 15.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Kurtz, Johann Heinrich,

Der Brief an die Hebräer

Mitau 1869